









﴿اعلان﴾

﴿عن مطبوعات محلات الكاش بمصر في شارع الخارجي وفي الاستانة انطيه في سوق  
حكا كار وفي بومبي الهند كتاب محله غرة ٢٨ وفي حلب بسوق انطيه﴾

تفسير الخازن بهامشه تفسير شيخ الاكبر (طبع الاستانة) في أربعة أجزاء  
الملل والنحل لابن خرم بهامشه الملل والنحل للشهرستاني خمسة أجزاء  
شرح السماائل الاعلى القارى بهامشه شرح السماائل للماورى جزآن  
اللائلى المصنوعة في الاحاديث الموضوعه للجلال السيوطى جزآن  
الصناعتين (الكتابة والشعر) لابي هلال العسكري (طبع الاستانة) مشكور ومشر وحة  
ألفاظه اللغويه  
شرح شواهد دغنى اللبيب للجلال السيوطى مع تراجم المستشهد به شعرهم  
الشعر والشعرا لابن قتيبة الدينورى  
جواب أهل الايمان لابن تيمية  
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان للامذكور  
﴿كتب من تأليف الامام الغزالي﴾

محلى النظر في المنطق

فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة

قسطاس المستقيم فى الرد على الباطنية

الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل

الاقتصاد فى الاعتقاد

فاتحة العلوم

المقصد الاسنى شرح أسماء الله الحسنى

منهاج العابدين

فلسفة ابن رشد

ما بعد الطبيعة لابن رشد

الفارق بين المخلوق والخالق بهامشه الاجوبه الفاخرة للامام القزالي المسالى وهداية الخيارى من

اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية مجلد كبير

متن الشفاعة لقايسى عياض (طبع الاستانة)

شرح الشمسية للسعد

الاشارة والايجاز الى ما ورد فى القرآن من أنواع المجاز للعزى بن عبد السلام طبع المطبعة العامرة

ذريعة الامتحان كشف الظنون عن أسماء الكتب والقنون جزآن

شجرة الكون لابن عربى

مفتاح العلوم للسكاكى

مجموعة أسماء أهل بدر وأحد للبرزنجى معربيه مع شرح لطيف عليها

شرح العشى على البخارى أحد عشر جزأ

رسالة الوعظ الحسنه للزبيدي

أدعية قرآنية المديحة النورية

الجواهر الثمين فى أربعين حديثاً من أحاديث سيد المرسلين



كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٣٢	مسئلة الدليل والمدلول اما أن يكون أحدهما أخص من الثاني أولا	٢	خطبة الكتاب الركن الاول في المقدمات وهي ثلاثة المقدمة الاولى في العلوم الاولى
	الركن الثاني في تقسيم المعلومات وفيه ثلاث مسائل	٣	القول في التصرفات
	المسئلة الاولى في أحكام الموجودات	٥	تفريع القائلون بالتصورات
٣٤	المسئلة الثانية في المعدوم	٦	القول في التصديقات
٣٧	تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المدومات	٦	مطلب اتفق العالم فرقا أربعة الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبدهييات
٣٨	المسئلة الثالثة في انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم	٦	الفرقة الثانية القادحون بالحسيات فقط وأداتهم
٤١	التفريع على القول بالحال	١٣	الفرقة الثالثة الذين يعترفون بالحسيات دون البدهييات وأداتهم
٤٢	تقسيم الموجودات	٢٢	الفرقة الرابعة السوفسطائية
٤٣	خواص الواجب لذاته عشرة	٢٣	المقدمة الثانية في أحكام النظر
	مسئلة الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته واغيره	٢٣	مسئلة النظر ترتيب تصديقات
	الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره	٢٤	الفكر المفيد للعلم بوجود
٤٤	الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا عليه	٢٥	لا حاجة في معرفة الله الى المعلم
٤٤	الوجوب بالذات لا يكون مشتركا	٢٥	الناظر يجب أن لا يكون عالما بالمطلوب
٤٥	وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات	٢٦	المشهور في بيان وجوب النظر ان معرفة الله واجبة
٤٥	والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي	٢٨	وجوب النظر معي
٤٥	الواجب لذاته واجب من جميع جهاته		اختلفوا في أول الواجبات
٤٦	الواجب لذاته لا يهيج عليه العدم		حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالمعادة
	الواجب لذاته يجوز عرض صفات	٢٩	النظر العاصد لا يولد الجهل
	تسببها ذاته	٣٠	قد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصديقات
	خواص الممكن لذاته		ذ كرابن سينان حضور المقدمتين لا يكفي لحصول النتيجة
	في تعريف الممكن	٥٠	اختلفوا في ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا
	الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل	٥١	في تعريف الدليل والامارة وبيان أقسامهما
	الممكن لذاته متساوي الطرفين	٥٢	الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا بأمور عشرة
	رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحق بوجوب	٥٣	النقلات مستمدة الى صدق الرسول
	علة الحاجة الامكان لا الحدوث	٥٤	
	الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر		
	تقسيم الموجودات على رأي المتكلمين		
	خواص القديم والمحدث	٥٥	

المبادئ المنطقية للفيومي  
مولد البرزنجي وأسماء أهل بستر مشكول  
ربعة ثلاثين جزء خط حافظ عثمان طبع المطبعة العثمانية  
التنوير شرح برهان السكتيوي  
مختار الصحاح قطع صغير يوضع بالجيب طبع الاستانة  
مجموعة عدة متون طبع الاستانة  
شرح مسلم الثبوت في الاصول طبع الهند  
شرح سلم ببحر العلوم في المنطق طبع الهند  
تفسير ابن جرير الطبري في ثلاثين جزء  
اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية مجلدان كبار طبع الهند

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٩٥	مسئلة الخلاع جائرة	١١٤	تفسيه الظواهر المقتضية للجسمية
٩٦	الاجسام متناهية	١١٤	مسئلة لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى
٩٧	العالم لا يجب أن يكون أبديا	١١٥	في استحالة الالام والالذة عليه تعالى
٩٨	تقسيم الاجسام	١١٥	انه تعالى ليس موضوعا لالوان والطعوم
٩٩	الكلام على الاجسام الملمكية		والروائح
١٠٠	على العناصر	١١٦	القول في الصفات الثبوتية
١٠١	على الجواهر الروحانية	١١٦	اتفقوا على انه تعالى قادر
١٠٢	القول في الملائكة والجن والشياطين	١١٨	اتفق الفقهاء على انه تعالى عالم
	حاطة في أحكام الموجدات	١٢١	اتفقوا على انه حي
	مسئلة الموجدات متباينان بنفسهما	١٢١	اتفق المسلمون على انه تعالى مرید
١٠٣	الغيران اما أن يكونا مثلين أو مختلفين	١٢٣	اتفق المسلمون على انه سميع بصير
١٠٣	يستحيل الجمع بين المثليين	١٢٤	اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم
١٠٤	الغيران متغايران بمعنى	١٢٦	ذهب الاشعري الى أن البقاء صفة رائدة
	النظر الثاني في العلة والمعلول	١٢٦	أكثر المسلمين على انه تعالى عالم بكل
	مسئلة كون الشيء مؤثرا متصورا بالبداهة		المعلومات
	العدم لا يعمل ولا يعمل به	١٢٩	انه تعالى قادر على كل المقدورات
	المعلول الواحد لا يجمع عليه علتان	١٣٠	أهل السنة على انه تعالى عالم بعلم قادر
١٠٥	المعلولان المتماثلان يعملان بعلة بين		بقدره
	مختلفتين	١٣٢	البارى تعالى ليس مریدا لقائه
	العلة الواحدة تصدر عنها أكثر من معلول	١٣٣	البارى تعالى ليس مریدا بآرادة حادثة
	العلة العقلية يجوز توقف تأثيرها على شرط	١٣٣	كلام الله تعالى قديم
	مفصل	١٣٤	صفة الكلام واحدة
١٠٦	العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة		خبر الله صدق
	الركن الثالث في الالهيات والنظر في الذات		الكلام القديم غير مسموع الآن
	والصفات والافعال والاسماء	١٣٥	بعض الحقيقة على أن التكوين صفة
	القسم الاول في الذات		أزلية
١٠٨	مسئلة في الاستدلال على أن مدبر العالم واجب	١٣٥	الظاهريون زعموا انه لا صفة لله تعالى
	الوجود		وراء السبعة
١١٠	صانع العالم موجود	١٣٦	في ان حقيقة ذاته لا تعرف
١١١	القسم الثاني في الصفات	١٣٦	البارى تعالى يصح أن يكون مریدا
	ماهية الله تعالى مخالفة لساير الماهيات	١٤٠	الاله تعالى واحد
	ماهية الله تعالى غير مركبة		القسم الثالث في الافعال
١١٢	البارى لا يتحد بغيره		الاشعري على انه لا تأثير لقدرة العبد في
	انه تعالى لا يحل في شيء		مقدوره
١١٣	انه تعالى ليس في شيء من الجهات		

مستشرق	مستشرق	مستشرق	مستشرق
٥٥	٧١	٧١	٧١
مستشرق	مستشرق	مستشرق	مستشرق
٥٦	٧٢	٧٢	٧٢
٥٧	٧٣	٧٣	٧٣
٥٨	٧٤	٧٤	٧٤
٥٩	٧٥	٧٥	٧٥
٦٠	٧٦	٧٦	٧٦
٦١	٧٧	٧٧	٧٧
٦٢	٧٨	٧٨	٧٨
٦٣	٧٩	٧٩	٧٩
٦٤	٨٠	٨٠	٨٠
٦٥	٨١	٨١	٨١
٦٦	٨٢	٨٢	٨٢
٦٧	٨٣	٨٣	٨٣
٦٨	٨٤	٨٤	٨٤
٦٩	٩٢	٩٢	٩٢
٧٠	٩٣	٩٣	٩٣
٧١	٩٤	٩٤	٩٤

﴿فهرس كتاب م اصول الدين الموضوع مامش ان الكتاب مقة صرافيه على ذكر الابواب﴾

خطبة الكتاب

- |  |     |
|--|-----|
| الباب الاول في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر وفيه عشرة مسائل        | ٣   |
| الباب الثاني في أحكام المعلومات وفيه عشرة مسائل                      | ٩   |
| الباب الثالث في اثبات العلم بالصانع وفيه احدى عشر مسألة              | ٢١  |
| الباب الرابع في صفة القدرة والعلم وغيرهما وفيه عشرون مسألة           | ٣٨  |
| الباب الخامس في بقية الكلام في الصفات وفيه أربعة مسائل               | ٥٩  |
| الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق به من المباحث وفيه عشرة مسائل | ٧٢  |
| الباب السابع في النبوءات وفيه عشرة مسائل                             | ٩٠  |
| الباب الثامن في النفوس الناطقة وفيه عشرة مسائل                       | ١١٣ |
| الباب التاسع في أحوال القيامة وفيه عشرون مسألة                       | ١٢٨ |
| الباب العاشر في الامامة وفيه عشرة مسائل                              | ١٥٣ |

﴿تمت﴾



صفحة	مستطلة	صفحة	مستطلة
١٤٤	مسئلة انه تعالى مر يد لجميع الكائنات	١٦٦	مسئلة القائلون بحدوث اتفقوا على فساد التماسخ
١٤٥	في التولد	١٦٧	في ان الارواح لا تنفي
١٤٥	قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا	١٦٧	النفوس الناطقة، ذرعة للجزئيات
	الواحد	١٦٨	في سعادة النفوس بعد الموت
١٤٦	الموجود اماخير محض او الخير غالب فيه	١٦٩	في شقاوة النفوس الجاهلة
١٤٧	في الحصن والقبض	١٦٩	اعادة المعذوم جائزة
١٤٧	لا يجب على الله شئ	١٧٠	أجمع المسلمون على ان المعاد بجمع الاجزاء
١٤٨	أفعال الله غير معالة بالاغراض	١٧١	لم يثبت ان الله يعدم الاجزاء ثم يعيدها
١٤٩	حسن التكليف للتعريض للشواب	١٧٢	في بقاء السمعات
١٥٠	القسم الرابع في الاسماء	١٧٢	وعيد الكبار منقطع
١٥١	الركن الرابع في السمعات وهو على أقسام	١٧٣	وعيد الكافر المعاند دائم
	الاول في السموات	١٧٤	القسم الثالث في الاسماء والاحكام
	في تعريف المعجز		في بيان الايمان
	محمد رسول الله		تنبيه ان صاحب الكبرية مؤمن
١٥٧	في عصمة الانبياء عليهم السلام	١٧٥	مسئلة الايمان لا يز يد ولا ينقص
١٦١	الكرامات امر خارق للعادة		يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله
١٦١	الانبياء أفضل من الملائكة		في بيان ماهية الكفر
١٦٣	القسم الثاني في المعاد	١٧٦	القسم الرابع في الامامة
	في بيان أقوال الناس في المعاد		في ان الامامة واجبة أولا
	في بيان ماهية ما يشير اليه كل انسان بقوله	١٧٨	الفصل في شرح فرق الكيسانية
	أنا	١٨٠	في شرح فرق الزيدية
١٦٥	في النفوس البشرية	١٨١	في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية
١٦٥	في ان النفوس حادثة	١٨٣	خاتمة الكتاب

كتاب

(محصل) أذكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء  
والحكماء والمتكاملين تأليف الامام الحجة ناصر الحق  
نفر الدين محمد بن عمر الرازي رحمه الله برحمته  
وأسكنه فسيح جنته

(وقد زيدناه)

بكتاب الخيصر المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي  
ووثقنا طوره بكتاب (معالم أصول الدين) للامام  
نفر الدين المذكور ضاعف الله له الاجور

﴿ طبع بمصر ﴾

السادات أحمد باجي الجمالي ومحمد أمين الحانجي وأخيه

﴿ الطبعة الأولى ﴾

بالمطبعة الحسينية المصرية  
بجوار مسجد الامام الحسين رضي الله تعالى عنه  
ادارة محمد افندي عبداللطيف الخطيب



+

1

u

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

أوضحكم عليهم ان بنى أو اثبات وهو التصديق (١) والقول في التصورات وعندى ان شيئاً من  
غير مكسب لوجهين (٢)

رخا تم الانبياء والمرسلين .  
صلوات الله عليه وعلى آله  
الطيبين الطاهرين . وعلى  
أصحابه الانصار منهم  
والمهاجرين . وسلم عليه  
وعليهم أجمعين (أما بعد)  
فهذا مختصر يشتمل على  
خمس أنواع من العلوم  
المهمة فاولها علم أصول  
الدين وثانيها علم أصول  
الفقه وثالثها علم الفقه  
ورابعها الاصول المعتمدة  
في الخلافات وخامسها  
أصول معتد به في آداب  
النظر والجدل النوع  
الاول عن علم أصول  
الدين وهو مرتب على  
أبواب الباب الاول في  
المباحث المتعلقة بالعلم  
والنظر وفيه مسائل  
(المسئلة الاولى)

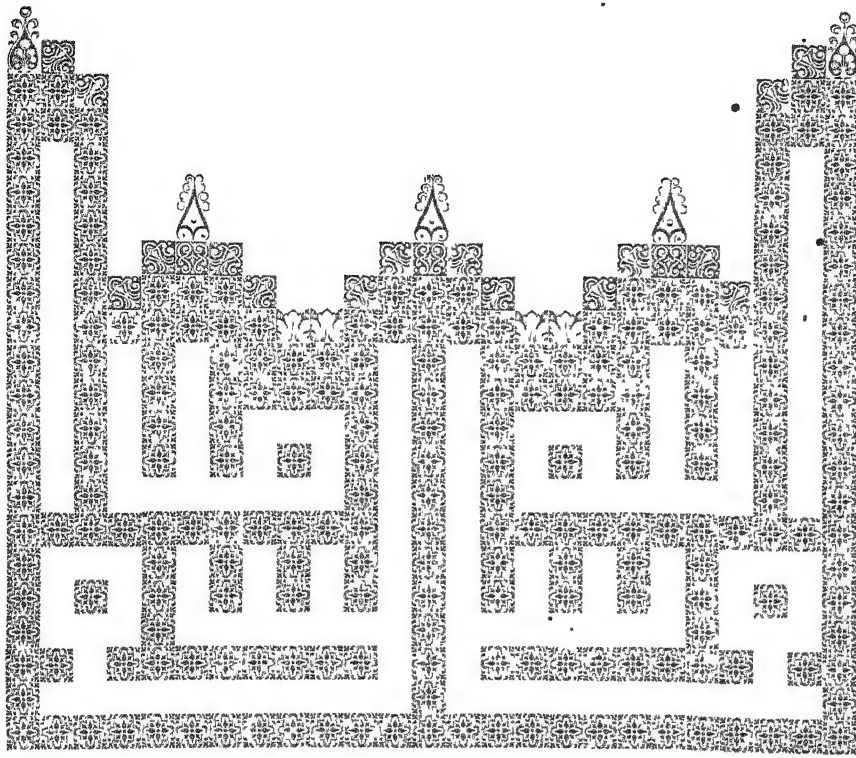
اعلم اما تصور واما تصديق  
فالتصور هو ادراك الماهية  
من غير أن تفهم عليها  
بنى أو اثبات كقولك  
الانسان فانك تفهم أولاً  
معناه ثم تفهم عليه اما  
بالشهود واما بالانتفاء  
فذلك الفهم السابق هو  
التصور والتصديق هو  
أن تفهم عليه بالنفى أو  
الاثبات وهما تقسيمان  
التقسيم الاول ان كل واحد  
من التصور والتصديق  
قد يكون بدنياً وقد يكون

على وحدانيته . وبرأيه عن الخلال والنقصان بحسب الامكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفاته .  
والعلاقة على بنيه المبعوث للهداية . المتخذ لما يعيه من الغواية . وعلى آله الهادين : وعترته المهديين  
وأصحابه المهتدين . سلام الله عليهم أجمعين (وبعد) فان أساس العلوم الدينية علم أصول  
الدين . الذي يحوم سائله حول اليقين . ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كصول الفقه وفروعه .  
فان الشروع في جميعها يحتاج الى تقديم شرعه . حتى لا يكون الخاطئ فيها وان كان متعلداً لأصولها  
كان على غير أساس . واذا سئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة أو قياس . وفي هذا الزمان لما  
انصرفت المهم عن تحصيل الحق بالتحقيق . وزنت اذا قدم عن سواء الطريق . بحيث لا يوجد  
راغب في العلوم ولا خاطب للفنمية . وصارت المطابع كأنها مجبولة على الجهل والردية . اللهم الابقية  
يرمون فيما يرمون رمية رام في ليلة ظلماء . ويخبطون فيما يخبطون نحوه خبط عشواء . ولم يبق في  
الكتاب التي يتداولونها من علم الاصول عيان ولا خبر . ولان تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر .  
سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لمعناه . وبيانه غير موصل الى دعواه . وهم يحسبون أنه في  
ذلك العلم كاف . وعن أمراض الجهل والتقليد شاف . والحق ان فيه من الغث والسمين ما لا يحصى .  
والمتعمد عليه في اصابه اليقين بطائل لا يخطئ . بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كعطشان يصل الى  
السراب . وبصير المخير في الطرق المختلفة آيساعن الظفر بالصواب . رأيت أن أكشف القناع  
عن وجوه ايكار مخدراته . وأبين الخلال في مكان من شبهاته . وأدل على غثه وسمينه . وأبين ما يجب  
أن يبحث عنه من شكه وبقينه . وان كان قد اجتهد قوم من الافاضل في ايضاحه وشرحه . وقوم في  
نقض قواعده وجرحه . ولم يجزوا أكثرهم على قاعدة الانصاف . ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف .  
وأسمى الكتاب تلخيص المحصل . وأنحف به بعد أن يتم ويتحصل . على مجلس المولى المعظم .  
الصاحب الاعظم . العالم العادل . المنصف الكامل . علاء الحق والدين . بهاء الاسلام والمسلمين .  
ملك الوزراء في العالمين . صاحب ديوان الممالك . دستور الشرق والغرب عطاء ملك . ابن الصاحب  
السعيد . بهاء الدولة والدين محمد . أعز الله أنصاره . وضاعف افتداده . اذهب في هذا العسر محمد  
الله . معني بالامور الدينية لا غير . موفق في احياء عالم كل خير . منفرد في اقتناء الكمالات  
الحقيقية . مختص بانشاء الخيرات الاخروية . فان لاحظ به عين الرضا فذلك هو المبني . والى الله  
الرجعي . والعاقبة لمن اهتدى . ولائع فيما أنا بسدده . وأورد عباراته أولاً ثم اشتغل  
بحل عقده

(١) أقول خالف المصنف سائر الحكماء في التصديق فانه عنده ادراك مع الحكم كما أن التصور  
ادراك لامع الحكم وعندهم أن التصديق هو الحكم وحده من غير أن يدخل التصور في مفهومه  
دخول الجزء في الكل والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا المعاني الى نفس الادراك والى  
ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملاً للتصديق والتكذيب والى ما لا يحتمله كذلك كالحيات  
اللاحقة به في الامر والنهي والاستغفار والتبني وغير ذلك وسعوا القسمين الاولين بالعلم وضمير هو في  
لفظ المصنف في قوله وهو التصديق يرجع الى مبدء ادراكنا كما هو في افظة وهو التصور ولا يجوز  
أن يرجع الى مصدر الحكم في قوله أو تفهمكم عليها لأن ذلك يقتضي كون التصديق هو الحكم وحده  
(٢) أقول هذه الصفة توهم جزئية الحكم ومردة كليته مثل ما يقتضي دخول حرف السلب على النكرة

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله فائق الاصباح .  
وخالق الارواح والاشباح .  
فاطر العقول والحواس .  
ومبدع الانواع والاجناس .  
الذي لا بداية لقدمه .  
ولا غاية لكرمه . ولا أمد  
لسلطانه . ولا عدد  
لاحسانه . خلق الاشياء  
كما شاء بلا معين ولا  
ظهير . وابدع في الانشاء  
بلا ترؤ ولا تفكير . تجلت  
بعمود حكمته صمد دور  
الاشياء . وتجلت بنجوم  
نعمته وجوه الاحياء . جمع  
بين الروح والبدن باحسن  
تأليف . ومنزج بقدرته  
اللطيف بالكشف . قضى  
كل أمر محكم وأبدع كل  
صنع مبرم عجيب . تبصرة  
وذكرى لكل عبد منيب .  
أجده ولا جد الادون  
بعمائه . وأجسده باكرم  
صفاته وأشرف أممائه .  
وأصلى على رسوله الداعي  
الى الدين القويم . النالى  
للقرآن العظيم . المنتظر  
في دعوة ابراهيم نبيا . المبشر  
به عيسى قومه مليا . المطرز  
اسمه على ألوية الدين .  
المقرب بمنزته وآدم بين  
الماء والطين . ذلك محمد  
سيد الاولين والآخرين .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر . المقدس بعلمه هديته عن مناسبة  
الأوهام والخواطر . المتنزه بسمو سرمدية عن مقابلة الاحداث والنواطر . المستغنى بكمال قدرته عن  
معاودة الاشياء والنظائر . العليم الذي لا يزب عن علمه شيء من مكنونات الضمائر . ومستودعات  
السرائر . العظيم الذي غرقت في مطالعة أنوار كبريائه انظار الاوائل وأفكار الاواخر . والصلاة على  
محمد المبعوث الى الاصاغر والاكابر . والشفيع المشفع في الصغائر والكبائر . وعلى آله وأصحابه وسلم  
تسليما كثيرا ﴿أما بعد﴾ فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف  
لهم مختصرا في علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد . دون التفاريع والزوائد . فصنفت  
لهم هذا المختصر وسألت الله أن يعصمني من الغواية في الرواية ويسعدني بالاعانة على الابانة انه خير  
موفق ومعين

علم الكلام مرتب على أركان الزكن الاول في المقدمات وهي ثلاثة \* المقدمة الاولى في العلوم الاولية .  
إذا أدركنا حقيقة قيمان نعتبرها من حيث هي من غير حكم عليها بالانفي ولا بالاثبات وهو التصور

الحمد لله الذي يدل افة قار كل موجود في الوجود اليه على وجوب وجوده . وافاضته اياه من غنا ما يمكن  
من السكال على كمال قدرته وجوده . واتقان ذلك الموجود في ذاته ونظامه مع ما سواه على علمه وحكمته  
وتخصيصه بخواصه التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته . واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحدا

وأما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فيبطلان ما تقدم من الأدسام بقضية (١) بطلانه (لا يقال) نحن نجد النفس طالما لم تتورما هيبة من تلك الروح فما قولك فيه (لا نقول) ذلك إما لمطلب نفسير اللفظ أو لمطلب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديق (٢) تنبيهه \* ظهر لك أن الانسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجدته في فطره النفس كالآل والذلة أو من بديهية العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الاقسام فاما ما عداها فلا يتصوره البتة والاستقراء (٣) يحققه

(تفريع) القائلون بان التصور قديم يكون كسبب العقول على أنه ليس كاه كذلك والالزام التسلسل أو الدور وهما محالان بل لا بد من تصورات غنية عن الاكتساب ثم الضابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب أما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسبا وقد لا يكون مكتسبا واقعوا على أنه لا يمكن أن يكون اكتساب نفس المكتسب (٤) بل أن كل مجموع أجزائه فهو الحد التام أو بعض أجزائه المساوية فهو الحد الناقص أو الأجزاء الخارج وحده وهو الرسم الناقص أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم (٥) التام

تدنيات (١) البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به والمركب الذي يتركب عنه غيره يعرف ويعرف به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به والبسيط

مطر دامن عكسا وفي الثاني مطردا غير منعكس والذي ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به وإن جعل معرفا كان التعريف منعكسا غير مطرد

(١) أقول هذا الكلام بقضية وجوب كون كل واحد من أجزاء المعرف معرفا وامتناع أن يكون للمجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه بطلان ظاهر فان قيل المجموع من حيث هو مجموع غير الأجزاء وهو خارج عن الماهية أجب بما من جواز كون الخارج معرفا

(٢) أقول اننا نعرف نفس لفظ الروح ونعلم ببقينا وجوده في كل ذي روح ونجد العلماء بتخالفون في ماهيته كما سـمـm

(٣) أقول ما يركبه الخيال كتصور جبل من يافوت وإنسان يطير وما يركبه العقل كالحيوان الناطق أو الموجود الواحد وما يركبه معا كالسواد الواحد والحرارة الكلية والحدود مما يركبه العقل واعتبر ههنا بتصور المركب الذي يركبه العقل ولا يراد بالتصور المكتسب غير نفع من ذلك فقوله ههنا منافي لمذهبه في التصورات ثم أن أكثر الأجسام العالية مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهية ولا بالتراكيب العقلية فأنها بسائط في العقل وقد يتصور بالرسوم وتحليل ما يتصور عن أنواعها الهيا

(٤) أقول قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب إنما يصح على مذهبه وهو أن التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم ولا يصح على قول من يقول أنه هو الحكم وحده فان كثير من التصديقات البديهية أعني الأحكام المجردة عن التصورات تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا كل عدد ما أول وأما مركب

(٥) أقول المشهور عند الحكماء أن الرسم التام هو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذي يميزه عن بعض ما عداه واصطلاحه هنا بخلاف ذلك

(المسألة الثانية)

لا بد من الاعتراف بوجود تصورات وتصديقات بديهية أذن كانت بأسرها كسببة لا تفقرا كسببها إلى تقدم تصورات وتصديقات أخرى ولم منه التسلسل أو الدور وهما محالان فإذا عرفت هذا فنقول باختلاف الناس في حد العلم والمختار عندنا أنه غني عن التعريف لأن كل واحد به علم بالضرورة كونه عالما بكون النار محترقة والنجم مشرق ولولم يكن العلم بحقيقة العلم ضرور بألا لا تمتع أن يكون العلم لم بهذا العلم المخصوص ضروريا

(المسألة الثالثة)

الغطر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن مثله إذا حضر في عقلنا أن هذه الخشبة قد مستها النار وحضر أيضا أن كل خشبة مستها النار فهي محترقة حصل من مجموع العلمين الأولين علم ثالث يكون هذه الخشبة محترقة فاستحضار العلمين الأولين لاجل أن يتوصل بها إلى تحصيل هذا العلم الثالث هو النظر

(المسألة الرابعة)



كسبها فالتصورات  
البديهية مثل تصوراتنا  
لمعنى الحرارة والبرودة  
والتصورات الكسبية  
مثل تصوراتنا لمعنى الملك  
والجن والتصديقات  
البديهية كقولنا النفي  
والاثبات لا يجتمعان ولا  
يرتفعان والتصديقات  
الكسبية كقولنا الاله  
واحد والعالم فحدث  
التقسيم الثانى التصديق  
إما أن يكون مع الجزم أولا  
مع الجزم اما القسم الاول  
فهو على أقسام أحدها  
التصديق الجازم الذى  
لا يكون متناقضا وهو  
الجهل وثانيه التصديق  
الجازم المطابق لمحض  
التقليد وهو كاعتقاد المقلد  
وثالثها التصديق الجازم  
المستفاد من احدى  
الحواس الخمس كعلمنا  
بأحوال النار واشراق الشمس  
الرابع التصديق الجازم  
المستفاد ببديهية العقل  
كقولنا النفي والاثبات  
لا يجتمعان ولا يرتفعان  
لا التصديق الجازم  
المستفاد من الدليل وأما  
القسم الثانى وهو  
التصديق العارى عن  
الجزم فالراجح هو الظن  
والمرجوح هو الوهم  
والمساوى هو الشك

الاول ان المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحالة طلبه لان ما لا شعور به لا يمكن تصديقه النفس طالبة  
له . وان كان مشعورا به استحالة طلبه لان تحصيل الحاصل محال (فان قلت) هو مشعور به من وجه  
دون وجه (قلت) فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به . فالاول لا يمكن طلبه لحصوله . والثانى  
لا يمكن طلبه أيضا لكونه غير مشعور مطلقا (١) الثانى أن تعريف الماهية امان يكون بنفسها  
أو بما يكون داخلها أو بما يكون خارجا عنها أو بما يتركب من الاخيرين أما تعريفها بنفسها فمحال  
لان المعرفة معلوم قبل المعرفة فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال وأما تعريفها  
بالامور الداخلة فيها فمحال لان تعريفها امان يكون بمجموع تلك الامور وهو باطل لانه نفس ذلك  
المجموع يتعرف فيها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال (٢) أو ببعض أجزائها وهو محال  
لان تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف أجزائها (٣) فلو كان جزء من الماهية  
معرفا لكان ذلك الجزء معروفا لجميع أجزائها فيكون ذلك الجزء معروفا لنفسه وهو محال (٤) ولما أثر  
الاجزاء وذلك يقتضى كون الشيء معروفا بما يكون خارجا عنه وهو القسم الثالث وهو محال لان  
الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد وإذا كان كذلك فالوصف الخارجى لا يقبل تعريف  
الماهية الموصوف الا اذا عرف ان ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عداه لانه العلم بهذا  
يتوقف على تصور ذلك الموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك محال أما الاول فلانه يلزم منه الدور  
وأما الثانى فلانه يقتضى تقدم تصور جميع الماهيات التى لانهاية لها على سبيل التفصيل (٥)

(١) أقول فى هذا الكلام مغالطة صريحة فان المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغيرين بل هو  
الشيء الذى له وجهان وذلك هو الذى ليس بشئ مشعور به مطابقة وليس غير مشعور به مطابقة هو قسم  
ثالث وسيصرح هو أيضا بذلك فى تقسيم المحدثات فى مسأله أن المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه  
ومجهول من وجه عند قوله الوجهان مجتمعان فى شئ ثالث ولولم يبق ههنا حاجة على امتناع طلب ما يكون  
من هذا القبيل انما بين امتناع القسمين الاولين فقط

(٢) أقول قوله ان مجموع أجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل  
بالطبع والاشياء التى كل واحد منها متقدم على شئ متأخر عنها امتنع أن نكون نفس المتأخر ويجوز  
أن تصير عند الاجتماع ماهيته هى المتأخرة فيحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل  
وبالتركيب التقيدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى أجزاؤه وبما يحصل العلم به  
(٣) أقول لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة معرفة أجزائها لكان أصوب اذ من الجائز  
أن تكون الاجزاء غير محتاجة الى التعريف

(٤) أقول هذه الدعوى غير صحيحة لم يقم عليها حجة فان من الجائز أن تكون الاجزاء كلها أو بعضها  
معروفة للماهية ولا يلزم منه أن يكون معرفا لجميع أجزاء الماهية حتى لنفسه فاباينا ان الماهية متغيرة  
للأجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين أجزائها كلها

(٥) أقول تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعروف بحيث ينتقل الذهن من تصوره  
الى تصور ماهية الموصوف لانه العلم يكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذى ذكره وأما كون  
الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ما عداه لتيقن كون الوصف اما مساويا للموصوف واما  
أخص منه والاول كالفاحل للانسان والثانى كالكتابة وعلى التقديرين يكون الوصف يلزم  
والموصوف لازما واللازم ان كان عقليا انتقل العقل من تصور الموصوف الى تصور لازم فيحصل  
التعريف ولا يكون العلم باللازم شرطا فى الانتقال فلا يلزم ذلك المحال والتعريف فى الاول يكون

الاوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والمحدسات وهو مما نألفه بالواجب قبل ما ذكرنا  
ان مبادئ المجربات والمتواترات والمحدسات هي الاحساس بالجزئية وان الاوليات يكتسبها  
الصبيان باستعداد يخصه لعلقه ولهم من الاحساس بالجزئيات ولذلك - كم كبير الجماعة بانهم فقد  
حسوا فقد علموا وان اصول أكثر العلم الطبيعي كالعلم بالسما والاعمال والاعمال لم تكن كون والفساد والالتزام  
العلوية وبأحكام النبات والحيوانات - أخذ من الحس وعلم الارصاد والاهل المبتدئين علمها بظلموس  
وعلم التجارب الطبيعية عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمرايا وعلم حركات الثقا  
والخيل الرياضية كلها مبنية على الاحساس واحكام المجربسات فذا جعل أنوارهم بقتضى الوثوق  
بالمحسوسات التي هي مبادئ جميع العلوم فكيف سألنا - نعلم ان يدعي عليهم بانهم قالوا ان  
المحسوسات لا تكون يقينية بل اهم ينو احكام العقل في المحسوسات انها تكون يقينية وانما تكون  
غير يقينية فاذا الصواب والخطأ انما يعرضان للأحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هي  
محسوسات ولو كانت الاحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوقة لكانت المعقولات الصرفة ايضا  
غير موثوقة بها لكثرة وقوع الغلط للعقل فيها او لما جعل ايمان مواضع الغلط في المعقولات ولا في  
المحسوسات صناعية كصناعية سوفسطائية والمناظر وبعد فهم هذه المقدمة أقول انظار والبحث  
لا يمكن فهمها الا بعد ذلك ولعلم اول الاتفاق على مقدمات هي المبادئ أو - ول اعتراف بوضع  
مقدمات هي كالمبادئ ولولم تكن المبادئ الاول معلومة أو مرسومة لم يكن نظري في شيء ولا بحث عن شيء  
فان النظر والبحث يقتضيان التاخر من اصل حاصل الى فرع مستحصل واذا لم يكن الاصل حاصل  
استنع التاخر من شيء الى شيء ولهذا لم يكن البحث مع منكري المحسوسات والارليات ومن يتكلم معهم  
لقد ارشادهم ونبيههم أو يحصل اعتراف منه بنوع من الخيل الى ان يحصل لهم استعداد ان  
ينظروا في شيء واستحقاق ان يباحثوا في شيء فاذا الشكوك التي أخبر عنها هذا الفاضل عن لسان قوم  
مفروض بغير عنهم بالسوفسطائية لا يستحق الجواب أصلا لانها يجب ان يتيق أو يعترف بالوثوق على  
الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضائق مواضع الغلط بذكريات الغلط واحالة تصويب  
الصواب وتخطئة الخطأ بعد ذلك الى صريح العقل المتراض برفض العقائد الباطلة التي رتبها قبل ذلك  
الواحدة والعادات المضللة وانرجع الى ما كتبه

(١) أقول قد ظهـر من إمران الحس لاحكامه لافي الجزئيات ولا في الكميات الا ان يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات واذا كان كذلك كان الصواب والغلط انما هما رضائا للعقل في أحكامهما وأيضا لو كان حكم الحس غير مقبول لما كونه في معرض الناط لان حكم العقل أيضا كذلك (٢) أقول قد مر ان الشكوك اذا صدرت عن لابه ترف بالمحسوسات والاوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن أن يجاب عنها الا اذا صدرت عن يثقي بالاحكام العقلية فيجب ان يجاب بما ينزهه على أسباب الغلط أما ان البصر قد يدرك الصغير كبريا فعليه كلام وهو ان البصر اذا أدرك الشيء صغيرا لم يدركه معه كبريا ولا بالاكس والحكم بان المدرك في الحالتين شيء واحد لا يمكن ان يكون هو البصر لان الحكم لا يحكم الا عند ادراكه في الحالتين مع افتاد هو العقل بنوسط الخيال وهـذا الناط انما توجهه العقل لا البصر وذلك أن العقل يحكم على الشيء المرتسم في الخيال بالبصر اذا البصر أحس بذلك ثم وجد البصر

لا بد في طلب كل مجهول من  
معالمين متقدمين فان من  
أراد أن يعلم أن العالم ممكن  
فطريقه أن يقول العالم  
متغير وكل متغير ممكن  
وأيضا فلما كان ثبوت  
ذلك المجهول لذلك  
الموضوع مجهولا فلا بد  
من شيء يتوسطهما بحيث  
يكون ثبوت ذلك المجهول  
له معلوما ويكون ثبوته  
لذلك الموضوع معلوما  
فحينئذ يلزم من حصولهما  
حصول ذلك المطلوب  
وثبت ان كل مطلوب  
مجهول لا بد له من  
معلمين متقدمين ثم نقول  
ان كالمعلمين على القطع  
كانت النتيجة قطعية وان  
كان أحدهما مظنونا أو  
كلابا كانت النتيجة ظنية



النظر قد بقيد العلم لان من حضر في عقله ان هذا العالم متغير وحضر ايضا ان كل متغير ممكن فمجموع هذين العلمين يغيب العلم بان العالم ممكن ولا معنى لقولنا النظر يفيد العلم الا هذا (دليل آخر) ابطال النظر اما ان يكون بالضرورة وهو باطل والا لما كان مختلفا فيه بين العتلاء او يكون بالنظر فيلزم منه ابطال الشيء بنفسه وهو محال واحتج المخكرون فقالوا اذ انك فكرنا وحصل عقيب ذلك الفكر اعتقاد فعلمنا يكون ذلك الاعتقاد حقا ان كان ضروريا واجب ان لا يختلف العلماء فيه وليس كذلك وان كان نظريا افتقر ذلك الى نظر آخر ولزم التسلسل (والجواب) انه ضروري فان كل من اتى بالنظر على الوجه الصحيح علم بالضرورة كون ذلك الاعتقاد حقا (المسألة الخامسة) حاصل الكلام في النظر هو ان يحصل في الذهن علمان وهم الوجودان علما آخر فان توصل بذلك الموجب الى ذلك الموجب المطلوب هو النظر وذلك الموجب هو الدليل

الذي يترتب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به والمراد من هذه التعريفات الحديثة (ب) يجب الاحتمال من تعريف شي بمما هو مثله وبالاخفى وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به اما برتبة واحدة او براتب (ج) يجب تقديم الجزء الاعم على الاخص لان الاعم اعرف وتقديم الاعرف لولى (٣) القول في التضمنيات وهي ليست بأسرها بديهية وهو بديهي ولا نظرية والالزم الدور او تسلسل وهما محالان بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن الاكتساب وما هو الا حسيات كالعلم بان الشمس مضيئة والارحارة أو الوجدانيات كعلم كل واحد بمجموعه وشبهه وهي قليلة جدا لانها غير مشتركة أو البرهيمات كالعلم بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وفي هذا الموقف صار أهل العالم فرقا أربعة (الفرقة الاولى) المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون (الفرقة الثانية) القادحون في الحسيات فقط فزعموا فلاطون وارسطا والبس وبطلamus وحسينوس ان المقدمات هي المقولات لا المحسوسات واحتجوا (٤) عليه بأن حكم الحس إما أن يعتبر في الجزئيات أو في السكيات أما في الجزئيات فغير مقبول لان حكمه في معرض الغلط واذا كان

(١) أقول يورد في أنها واجب الوجود والحيوان والانسان والجوهر (٢) أقول قيل في ذلك تعريف الشيء بمما هو مثله تعريف الزوج بأنه ليس بفرد وهذا بالحقيقة تعريف بمما هو أخفى أو تعريف دورى لان الاعداد تعرف بالممكنات وهي ما تنقسم بمفردها ليس بمنقسم بعددين متساويين وعندها أنه ليس بزوج فليس هذا التعريف بمما هو مثله والمثال المطابق تعريف الابن له ابن ويوردون في مثال التعريف بالاخفى تعريف النار بأنه اسططفس شبيه بالنفس وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف الانسان بأنه حيوان بشري وبما لا يعرف الا به برتبة تعريف الكيفية بمما يتفق المشابهة وقد تعرف المشابهة بأنه اتفاق بالكيفية وفي ما لا يعرف الا به براتب تعريف الاثنين بأنه زوج أول والزوج يعرف بأنه منقسم بمساويين والمتساويين بأنهم اشياء بالحقه انواع واحد آخر من الكميات ولا بد من أن تؤخذ الاثنيية في حد الشئين (٣) أقول الاولوية لا توجب الوجوب ولا تنافيها فدل عليه غير مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم في الحدود التامة لا غير لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شئ مبهم يخصه الاخص الذي هو الفصل ومن تقدم الاخص على الاعم يحتل الجزء المصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء أما في غير الحد التام فتقدم الاعرف أولى وليس بواجب (٤) أقول الحس ادراك ماله لون فقط والحكم تأليف بين مدركات الحس أو بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول وليس من شأن الحس التأليف الحكمي لانه ادراك فقط فلا شئ من الاحكام محسوسا فعلا فاذا كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا أو غير يقيني أو حقا أو باطلا أو صوابا أو غافا فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام اللهم الا ان قارده محسوس حكم غير ما خرد من الحس ويثبت بوصف هذه الاوصاف من حيث كونه حكما ويقال له حكم حسي يقيني واذا اتقرر هذا ثبت أن المحسوس في قوله ان اليقينييات هي المعقولات لا المحسوسات ليست بمحسوسات فقط وانما لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الممكنة بل انما هي ليست بيقينية بمعنى السلب كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة صوابا أو غلط فادعاء ان الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا ان المحسوسات لا تكون يقينية ليس بحق وذلك ان الحكماء ذكروا ان مبادئ اليقينييات هي

ما جار وقوعه وجار عدمه  
فانه لا يمكن معرفته الا  
بالحس أو بالنقل وما  
سوى هذين القسمين فانه  
يمكن اثباته بالدلائل  
العقلية والنقلية

### ( المسألة العاشرة )

قبل الدلائل النقلية  
لأنه لا يتقدم اليقين لأنها  
مبنية على نقل اللغات  
ونقل النصوص والتصريف  
وعدم الاشتراك وعدم  
الجواز وعدم الاضمار  
وعدم النقل وعدم  
التقديم والتأخير وعدم  
التخصيص وعدم النسخ  
وعدم المعارض العقل  
وعدم هذه الاشياء مظنون  
لأنها لا معاوم والموقوف على  
المظنون مظنون وإذا ثبت  
هذا ظهر ان الدلائل  
النقلية ظنية وان العقلية  
قطعية والنقل لا يعارض  
القطع

### ( الباب الثاني )

في أحكام المعلومات وفيه  
مسائل

### ( المسألة الاولى )

مريح العقل كما بان  
المعلوم اما موجود واما معدوم  
وهذا يدل على أمرين الاول ان  
تصور ماهية الوجود تصور  
يذهب لان ذلك التصديق  
الذي هو موقف على ذلك  
التصور وما يتوقف عليه

وكما اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فاننا نرى في الماء قمرًا وعلى السماء قمرًا آخر (١)  
وقد نرى لاشياء الكثيرة واحدة كل حيز اذا أخرجنا من مركزها الى محيطها خطوطًا كثيرة  
متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سرى عارًا بنا لها لونًا واحدًا كأنه مختزج من كل تلك  
الالوان (٢) وقد نرى المعدوم موجودًا كالسراب أو كالاشياء التي يراها صاحب خفة البدن والشمعة  
وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة التي تدار بسرعة كال دائرة (٣) نرى المتحرك  
ساكنًا كالنقل والساكن متحركًا كراكب السفينة فانه يشاهد الشط الساكن متحركًا والسفينة  
المتحركة ساكنة (٤) وقد نرى المتحرك الى جهة متحركًا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يرى  
المتحرك ساكنًا اليه اذا شاهد غير متحركه وان كان المتحرك متحركًا الى خلاف تلك الجهة وقد نرى

واذا تحركت أو انحرف احدهما عن الاستقامة صارت محاذة لحددهما متحركة عن محاذة لاخرى وصار  
المبصر من احدهما غير المبصر من الاخرى واذا أبصرنا شيئًا واحدًا حسب البصر شيئين لوجود نور  
بصره عليه من محاذاتين مختلفتين وحكم العقل بالغلط وهكذا الحكم ان مخالف الوسطى والسبابة  
من الاصابع في وصفهما فاحسبهما شيئًا واحدًا كحصة من لونهما لانهما احسبنا حصة من  
والاحول النظري قلنا لا يرى الشئ شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب بل انما يقع ذلك للاحوال  
التي يقصد الحول تلكها

(١) أقول هذا يكون بنفوذ الشعاع المصري الى قمر السماء وانعكاسه من سطح الماء اليه فانه يراه مرتين  
مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس

(٢) أقول كل ما أدركه الحس يتأدى الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر لونا وانتقل  
بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الاول في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني وكأن الرائي  
راهما معا ولا يكون بينهما ازمان يمكن للنفس ان تميز أحدهما فيه من الثاني فتدركهما مختزجين  
وان كان الادراك بالتميز وأبصارا ن زالت الالوان عن محاذات البصر وارتسمت في الحس المشترك  
على قوال لا يدرك الحس تراخي بعضها عن بعض ادرك النفس من الحس المشترك لوانهم تزا  
من جميعها

(٣) أقول السراب المرئي ليس معدوما مطلقا انما هو شئ يترأى للبصر بسبب تخرج شعاع منعكس  
من أرض سبخة كما ينعكس عن المياه فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والاشياء التي يراها خفيف  
البدن والمشيعة انما يكون في التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب عدم تميز النفس بين الشئ وبين  
ما يشبهه أو بسبب سرعة الحركة من الشئ الى شبيهه واما بسبب اقامة البدل مقام الشئ البدل عنه  
بسرعة على ما يقف عليه من تعريف تلك الاعمال ورؤية القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة  
الجوالة كدائرة انما يكون لاتصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك اليه المتحرك بما قد أدركه الحس  
المشترك من كونه في موضع آخر قبله وثبت فيه هيئته فيدرك النفس جميع ما في الآتين ويحسبه شئاً  
واحدا متصلا

(٤) أقول الحركة ليست بمرئية والمبصر اذا أدرك الشئ في موضع محاذيا لشيء ما بعد ان أدركه في  
موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشئ يحسب النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك الشئ واذا كانت  
المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الادراكين فتحسبه النفس ساكنًا اما ركب السفينة فلما لم يدرك  
لبده انتمعا لمن موضع الى موضع حسب ما كنا واذا تبدلت محاذاته لاجزاء الشط مع تحيل سكونه في  
نفسه حسب الشط متحركًا لكون ذلك التبدل شبيهًا بالتبدل الاول

الواحدة ثنتين كما اذا غمنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فابنرى قرين وكفى حق (١) الاحول

احسن به كبراً فتوههم ان البصر غلط في ابصاره ولم يغلط هو على ما بينه ههنا و بيان ذلك ان  
الابصار يكون اماراً نطباع شعاع البصر واما بوقوع شعاع من البصر على المبصر والا قرب الى  
الحق هو الاخير و ينبغي ان لا يلتفت الى من ينطل القول بالشعاع بان الشعاع ان كان جسماً لم  
منه تدخل الاجسام وان كان عرضاً لم بالقول بانتقال العرض من محل الى محل آخر لان شعاع النيران  
كالشمس والقمر والنار موجود بقدر ما يدفع به المحالين هناك يدفع به بعينه ما ورد من الاشكال  
على الشعاع البصرى ثم ان الشعاع متمدن ذى الشعاع الى قابل الشعاع من غير تداخل خلخال على  
الشعاع او تراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك المتمدن في بعض اجزاء امتداده بل على  
هبة منحروطة مستديرة ملوئة جوفه رأسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع المكشوف  
وينعكس منه اذا كان صقيلاً الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية بين الشعاع المتمدن والسطح  
الصقيل ونسجيه بزوايا الشعاع وينفذ في القابل الشفاف ذى السطح الصقيل وينعكس عن سطحه  
وينعطف في ثقبه الى جانب ذى الشعاع كلها معا ولا انعكاس والانعطاف يكونان بزوايتين مساويتين  
لزاوية الشعاع فدين جميع هذا في موضعه والشعاع البصرى في كثر الخواص محتاج الى مدد من  
جنسه اعنى الى شعاع ثنى من اجسام ذوى الاشعة يستعان في تخيل كيفية اتصاله بالمبصرات  
بتوهم خطوط تخرج من سطح الخروط الشعاعى ويكون الابصار بزوايا تحدث من تلك الخطوط عند  
رأس الخروط فكما كان المبصر اقرب الى البصر تكون تلك الزوايا اوسع فبها البصر اعظم وكما كان  
ابعد منه تكون تلك الزوايا أضيق فبها البصر اصغر الى ان تتقارب الخطوط وتصبح عند الحس لتوهم  
انطماق بعضها على بعض نخط واحد فبها البصر كالنقطة وبعد ذلك تنمحي أثره فلا يراه أصلاً هذا  
على رأى القائلين بالشعاع واما القائلون بالنطباع فيقولون ان الزوايا التي تحدث على سطح الرطوبة  
الجليدية قصغر وتكبر بحسب بعد المرئ وقربه والبصر يدرك المرئ بلك الزوايا ولنعمد الى القول  
بالشعاع ونقول ان تقررت هذه القاعدة فاعلم ان النار في الظلمة اذا كانت قريبة من الرأى عند الشعاع  
في الظلمة الرقيقة الى الهواء المضى فجاء ردة النار فرائى البصر ماحولها بما وانه من نورها وميزها من  
فراها على ما تقتضيهما زوايا الابصار واذا كانت بعيدة جداً لم ينفذ الشعاع في الظلمة الى كشيقة ولم يبر  
ماحولها من النور المضى بنورها واهو حدها بزوايا أضغر فبها اصغر كما في سائر المرئيات واذا  
لم تكن قريبة ولا بعيدة جداً فان الشعاع البصرى المحاذى لماحولها لم ينفذ نفوذاً ما فليميز النار عن  
الهواء المضى بما بل أدركتهما ماحولة واحدة فبها البصر بزوايا اوسع من الزوايا التي تحدث من  
المحاذاة وحدها وذلك هو العلة لكونها في الرؤية اعظم مما لو رؤيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة  
وحدها واما السبب في رؤية العنبه في الماء كالأجاجة فهو ان العين ترى في الماء بالامتداد الشعاعى  
النافذ في الماء والمنعطفه معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء وأما في الهواء فبها بالنافذ  
وحدها هذا اذا كانت العنبه قريبة من سطح الماء اما اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متميزين  
فرويتهم بالنافذ والمنعطفه في موضعين متميزين في حالة واحدة واما رؤية الخاتم كاسوار عند قربه  
من العين فلو توسع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالناظر عند العين وادراك الاشياء البعيدة  
صغيرا يكون لتضيق تلك الزاوية تكامراً

(١) أقول النور متمدن من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعداً  
ويصل كل واحد منهما الى واحدة من العينين فاذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معاشياً واحداً

لان القرع لا يكون أقوى  
من الاصل

(المسألة السابعة)

النظر في الشيء ينافي  
العالم به لان النظر  
طلب والطلب حال حصول  
المطلوب محال وينافي  
الجهل به لان الجاهل  
يعتقد كونه عالماً به وذلك  
الاتحاد يصرفه عن  
الطلب

(المسألة الثامنة)

الصحيح أن النظر يستلزم  
العالم اليقيني لما ذكرناه  
مع حصوله قبل المقدمات  
يمتنع أن لا يحصل العلم  
بالمطلوب الا انه غير مؤثر  
فيه لاننا نسقيم الادلة على  
ان المؤثر ليس الا الواحد  
وهو الله تعالى

(المسألة التاسعة)

الدليل اما أن يكون مركباً  
من مقدمات كلها عقلية  
وهو موجود أو كلها  
نقلية وهذا محال  
لان احدى مقدمات ذلك  
الدليل هو كون ذلك النقل  
صح ولا يمكن اثبات النقل  
بالنقل أو بعضها على  
وبعضها نقل وذلك  
موجود ثم الضابط ان  
كل مقدمة لا يمكن اثبات  
النقل الا بعد ثبوتها فانه  
لا يمكن اثباتها بالنقل وكل  
ما كان اخباراً عن وقوع

وعرضها ومعها بحسب اختلاف شكل المرأة فكذلك يدل على غلط الخس (١) (وثانيها) ان الخس  
 قد يحزم بالاستمرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك لان الخس لا يفرق بين شي ومثله ولذلك يحصل  
 الالتباس بين الشيء ومثله فبقدر توالي الامثال يظن الخس وجودا واحدا مستمرا ولا يكون كذلك  
 فان الألوان غير باقية عند أهل السنة بل يحددها الله تعالى حالها فلا سمع أن البصر يحكم بوجود لون  
 واحد مستمر وإذا احتمل ذلك احتمل أيضا ان يقال الأجسام لا تنقئ مستمرة بل الله تعالى يحددها  
 حالها فلا يمكنها ما كانت متماثلة متوالية يضمها الخس شيئا واحدا فنبت أن حكم الخس بالبقاء غير  
 مقبول (٢) (وثالثها) ان النائم يرى في النوم شيئا ويجزم بشمونه خيمتين له في اليقظة أن ذلك الجزم  
 كان باطلا وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون هنا حاله ثالثا يظهر لنفسها كذب ما رأى في اليقظة  
 (٣) (ورابعها) أن صاحب البرسام قد تصور صورها لوجودها في الخارج ويشاهدها ويجزم  
 بشمونها ووجودها ويصيح خوفا منها وهذا يدل على أنه يجوز أن تعرض للانسان حاله لاجلها

(١) أقول المرأة الطويلة المستقيمة في الطول والمنحنية في العرض كقالب اسطوانة مستديرة  
 اذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه في أطولها بقدر طول الوجه قليل  
 العرض لانعكاس الشعاع العرضي مما هو أقل عرضا مما لو كان مستقيما وذلك لان الطول ينعكس  
 من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس منحني وإذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا  
 لعرض الوجه كان الامر بالعكس فترى الوجه عرضا عرضة بقدر عرض الوجه وطوله أقل  
 من طولها وإذا نظر اليها بحيث يكون موريا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا وإذا كانت المرأة بحيث  
 ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر الى موضع واحد رأى الناظر فيها نفسه وجهين أو أكثر  
 ورأسين أو أكثر ومن بعضها يرى وجهه متدكسا وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشتمل على  
 أكثرها كنب المرياو ويمتثل لها متحدو المرياو على وجه يقصدونه فقد ظهر مما مر ان كل ذلك غلط  
 بديهية الادراك النفساني من المحسوسات المتأدية اليها غلط الخس

(٢) أقول الحكم بالبقاء هو الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا  
 الحكم لا يصح من الخس فانه لا يقدر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيها فاذا الحكم  
 بالبقاء لا يكون الا من العقل والعقل انما يغلط اذا عقل المشترك بين الشئين المتشابهين ولم يعقل ما به  
 يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فاحالة هذا الغلط على الخس ليس بصواب وأما حكم الاشاعة بان  
 الألوان غير باقية فشيء لم يثبت بحسب أصولهم المسلمة عندهم وهي ان الاعداد لا يمكن ان يكون فعلا  
 لفاعل وان الموجود الباقي حال بقاءه مستغن عن المؤثر وان لا مؤثر الا الله تعالى وإذا شاهدنا أعراضا  
 لا يدوم وجودها الزموا القول بتجددها حال البعد حال المعترلة لما جوزوا طريان الضد على محل النشد  
 الآخر المقتضى لانفائه لم يقولوا بذلك والغلاة ففعلوا الباقي حال بقاءه محتاجا الى المؤثر لم يحتجوا  
 الى ارتكاب ذلك والنظام من المعترلة جعل الأجسام أيضا غير باقية بمثل ذلك وهذا أحكام  
 غير متعلقة بالخس

(٣) أقول النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ الا ان المستيقظ لما كان واقفا على أحكام  
 اليقظة حكم بان أحد مراتبه واقع حق والآخرون واقع غير حق والنائم لما كان غافلا عن الاحساس  
 حسب ان الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا ليس بغلط حسي بل هو غلط للنفس من عدم بين الشيء  
 وبين مثاله حال الدهول عن الشيء

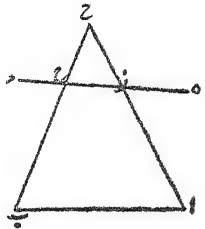
موجودا أو معدوما ولولا  
 ان الوجود متغير للماهية  
 ولا يصح هذا الفرق  
 (المسئلة الرابعة)

العدم ليس بشي والمراد منه  
 انه لا يمكن تقرير الماهيات  
 منفكة عن صفة الوجود  
 والدليل عليه ان الماهيات  
 لو كانت متغيرة في نفسها  
 لكانت متشاركة في كونها  
 متغيرة خارج الذهن  
 ومتخالفة بخصوصياتها وما  
 المشاركة غير ما به المخالفة  
 فكان كونها متغيرة  
 خارج الذهن أمرا مشتركا  
 فيه زائدا على خصوصياتها  
 ولانه في الوجود الا ذلك  
 فيلزم أن يقال انها حال  
 عرائنها عن الوجود كانت  
 موصوفة بالوجود وهذا  
 محال وأيضا فانا ندرك  
 التفرقة بين قولنا السواد  
 سواد وبين قولنا ان السواد  
 متقرر في الخارج وهذا  
 يدل على ان كونه متقدرا  
 في الخارج صفة زائدة على  
 الماهية واحتجوا بان  
 العدم متميز وكل متميز  
 ثابت فالعدم ثابت بيان  
 الأول من وجوه (الأول)  
 اننا نميز بين طلوع الشمس  
 غدا من مشرقها وبين  
 طلوعها غدا من مغربها  
 وهذا ان الطلوع ان  
 معدوم ان فقد حصل



القمر كالسائر إلى الغيم وان كان سائرا إلى خلاف تلك الجهة إذا كان الغيم سائرا إليه (١) وقد نرى المستقيم منكسا كالاشجار التي على أطراف الأنهار (٢) وإذا نظرنا إلى المرأة رأينا الوجه طويلا

(١) أقول ليكن السائر إلى جهة ينقل من أ إلى ب والقمر بالقياس اليه مثل ج والغيم المتوسط بينهما الذي لا يحجب القمر لوقته مثل د ه فإذا كان السائر عند أ كان

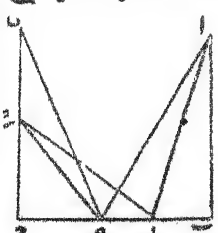


شعاعه الممتد الذي يهوى القمر كخط ازح وإذا انقل إلى ب صار شعاعه كخط ب ح د فيتحيل ان القمر تحرك من ز إلى ح في جهة حركته اذراه أولا محاذيا لنقطة ز ثم منتقلا منها إلى ح وأما القمر المتحرك إلى

خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته لما مر وأيضاً ليكن الناظر سائرا عند

نقطة أ ورأى القمر وهو ج محاذيا لنقطة ز من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة هـ ووصلت نقطة ح إلى حيث كان في الأول نقطة ز رأى القمر منتقلا من محاذة لفظ ز إلى محاذة لفظ ح فيتحيل ان القمر يتحرك من ز إلى ح وهو ج - لاف جهة حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لان انتقاله في المحاذاة بالقياس إلى السماء لا يتغير في حسه لنشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الحس وإذا كان الغيم مثل ح هـ فقط والناظر عند أ رأى القمر بعيدا من طرف الغيم بقدر ز ح ثم تحرك الغيم إلى ان وصل مبدأه وهونقطة ح إلى الموضع الذي كان فيه ز رأى القمر وهو ج محاذيا لنقطة ح فيتحيل ان القمر يتحرك من ز إلى ح فسائر إلى جهة الغيم وهو خلاف جهة حركة الغيم

(٢) أقول إذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء إلى الاشجار على وجهه يكون زاو تماثل الشعاع والانعكاس متساويين ينعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الرائي وإلى أسفل من موضع أبعد منه إلى ان ينصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فليكن الرائي أ و سطح الماء ب والشجر القائم على ذلك السطح د و ينعكس الشعاع النافذ من أ إلى نقطة هـ منها إلى رأس الشجر وهونقطة ي بحيث يكون زاويتا ا هـ ب ي هـ د متساويين أقول لا يمكن ان ينعكس مرتبطة تلي جهة ب من هـ شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح والاف ينعكس من نقطة ر ويكون الشعاع النافذ من أ إلى ر منعكسا عنه إلى ح وحينئذ يجب ان يكون زاوية ا ر ب الخارجة عن مثلث ا ر هـ أعظم من زاوية ا هـ ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح ر د وزاوية ا هـ ب مساوية لزاوية ي هـ د فزاوية ح ر د أعظم من زاوية ي هـ د ويكون أعظم كثيرا من زاوية ح هـ د فالداخل في مثلث ي ر هـ أعظم من خارجتها هذا خلف محال ولا يمكن ان ينعكس من هـ شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح والا كانت زاوية ا هـ ب مساوية لكل واحد من زاويتي ي هـ د ح هـ د



العظمى والصغرى هذا خلف فإذا لا بد من ان ينعكس إلى كل نقطة قيسل من الرأس إلى أسفل من نقطة تكون من هـ إلى د أسفل حتى تتصل القاعدة بالقاعدة ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فانها تعود لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة بحسب الشعاع المنعكس فابدا في الماء ولا يكون في نفس الامر نافذا فان الماء لا يكون عميقا بقدر طول الشجر أو يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع أصلا وحينئذ يجب ان رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكونه أبعد من أصله وبأقرب أجزاءه على الترتيب فراه كأنه متنعكس تحت سطح الماء وهذه المسائل وإن كانت متعلقة بالهندسة أردناها ههنا لأن الكلام انجر إليها

البديهي أولى أن يكون بديهيا والثاني أن المعلوم لان ذلك التصديق البديهي متوقف على هذا التصور فلو لم يكن هذا التصور حاصل لا تمتنع حصول ذلك التصديق (المسئلة الثانية)

مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات لانا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد النفس به مشترك بين القسمين الا ترى انه لا يصح ان يقال الانسان اما أن يكون تركيبا أو يكون شجرا ولان العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر وانه لا واسطة بينهما ولولا ان المفهوم من الوجود واحد والامساك العقلي يكون المتناقضين طرفين فقط

(المسئلة الثالثة)

الوجود زائد على الماهيات لاننا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود ولولا ان المفهوم من كونه موجودا زائد على كونه سوادا والامساك الفرق ولان العقل يمكنه أن يقول العالم يمكن أن يكون موجودا وان يكون معدوما ولا يمكنه أن يقول الموجود اما أن يكون

لا يتوقف على العسير  
والواجب انفسه هو الذي  
يتوقف على الغير فيكونه  
واجبا لذاته واغيره معا  
يوجب الجمع بين التقبضين  
(الاشياء) ان الواجب لذاته  
لا يكون مركبا لان كل  
مركب فانه يقتصر الي جزئه  
وجزؤه غيره فكل مركب  
فهو مقتصر الى غيره  
والمقتصر الى الغير لا يكون  
واجبا لذاته على ما ثبت  
بقريه (الثالث) الوجوب  
بالذات لا يكون مقهوما  
ثبوتيا والا لكان مائة م  
الماهية او جزأ منها او  
خارج عنها والاول باطل  
لان من مع العقل ناطق  
بالفرق بين الواجب لذاته  
وبين نفس الوجوب  
بالذات وايضا فكنه حقيقة  
الله تعالى غير معلوم  
ووجوبه بالذات معلوم  
والثاني باطل والالزام كون  
الواجب لذاته مركبا  
والثالث أيضا باطل لان كل  
صفة خارجة عن الماهية  
لا حقيقة بها فهي مفتقرة  
اليها وكل مقتصر الى الغير  
يمكن لذاته فيكون واجبا  
بغيره فيلزم أن يكون  
الوجوب بالذات ممكنا  
لذاته واجبا لغيره وهو  
محال واما الممكن لذاته فله  
خواص (الاول) الممكن  
لذاته لا بد وأن يكون

على حكمه اذ لا تهافتهم بل لا بد من حاكم آخر فوقه ليميز خطأ عن صوابه على هذا التقدير لا يكون  
الحس هو الحاكم الاول وهو المطلوب (١) واما الكميات فالحس لا يعطيها البتة فان الحس لا يشاهد الا  
هذا الكل وهذا الجزء لما رصف الاعطائية فهو غير مدرك بالحس وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدركا  
لكن المدرك هو ان هذا الكل أعظم من هذا الجزء فأما أن كل كل فهو وأعظم من جزئه فغير مدرك  
بالحس ولو أدرك كل ما في الوجود من الكميات والاجزاء لان قولنا كل كذا ليس المراد منه كل ما في  
الوجود انما خرجي من تلك الماهية فقط بل كل ما لو وجد في الخارج اصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك  
الماهية وذلك مما لا يمكن وقوع الاحساس به فثبت ان الحس لا معونة له على اعطاء الكميات البتة (٢)  
(الفرقة الثالثة) الذين يعترفون بالحسيات ويقدر حون في البديهييات (قولوا) المعقولات فرع  
المحسوسات ولذلك فان من فقد حسا فقد علم كالا كنه والعين والاصل أقوى من الفرع (٣) ثم لدى  
يدل على ضعف البديهييات وجوه خمسة (أحدها) ان أعلى البديهييات العلم بان الشيء إما ان يكون راما  
ان لا يكون ثم ان هذه القضية ليست يقينية واذالم يكن أقوى الاواميات يقينيا فما ظنك باضعفها بيان  
الاول وهو اننا أيضا المعولين على البديهييات يزكرون لها أمثلة أربعة (أحدها) ان النفي والاثبات  
لا يجتمعان ولا يرتفعان (وثانيها) ان الكل أعظم من الجزء (وثالثها) ان الاشياء المتساوية للشيء  
الواحدة متساوية (ورابعها) ان الجسم الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا هذه الثلاثة الاخيرة  
متفرعة على الاول (٤) (أما قولنا) الكل أعظم من الجزء لانه لو لم يكن كذلك لكان وجود  
الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودا مع عدمه (٥)

البياض والماء اذا كان مائعا اذا سطخ واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل لضوء فلم يكن فيه تعاكس اما  
اذا تبرد أو انجم هذا اجتماع الامر ان فيه وحدت البياض وفي بياض البيض المسلوب ما يوجب فيه مع  
ذلك الاتزاق والتماسك فصار جسمها واحدا أبيض ولم يكن امتهاز بعض أجزاءه من البعض فلا  
يقين للمأمل فيه شئ الجزء الواحد كما في الثلج والزجاج فظهر من ذلك أن منزوا ملونا فهو في نفسه غير  
ملون لان اللون ليس الا الغرض الموصوف بتلك الصفة ولم يجب من ذلك أن كل ما لا يكون جزئه ملونا  
يتمتع أن يكون أجزائه ملونات

(١) أقول قد نظره - ان الحس ليس له حكم في شئ من المواضع فيدلى القول بان حكم الحس قد يكون  
باطلا ولذلك كان غير معتمدا عليه

(٢) أقول قد عدت في الحسيات في صدر الباب العلم بان الشمس مضئية والناظرية من غير تعقيد هيما بما  
يجعل الحكم شخصيا وحكم ههنا بان الحس لا يقوى على اعطاء الكميات البتة وذلك يقتضي أن لا يكون  
ما عد في الحسيات حسيابل مبدأه يكون حسيما وقد قال ههنا أن الحس لا يشاهد الا هذا الكل وهذا  
الجزء فاذا الزمه أن يكون الحكم يكون النار حارة وكون الكل أعظم من الجزء متساويا في كونهما عقليين  
وهما مباد محسوسة وهذا خبط ظاهر

(٣) أقول اذا كان الاحساس شرطيا في حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك أن يكون الاحساس أقوى  
من التبطل فان الاستعداد شرط في حصول التكامل وليس بأقوى من التكامل

(٤) أقول لو كانت الثلاثة الاخيرة متفرعة على الاول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم عدوها في  
البديهييات فعلمنا أن اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهية العقل لا على مقدمة أخرى

(٥) أقول هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا نفي بكون الكل أعظم من

يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا (١) وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء (فإن قلت) الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند التحمل لا يوجد (قلت) انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم بل هذا الاحتمال لا يندفع إلا بحصر أسباب ذلك التحمل الكاذب ثم يبين انتفاءهم ثم إن السبب لا يجوز حمله ولا يمتنع انتفائه عند انتفاء الأسباب لكن كل واحدة من هذه المقدمات هي لا يمكن اثباتها إلا بالنظر الدقيق لو أمكن فيه لمزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء في المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الألفاظ ذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول (٢) (وخامسها) إننا نرى الثلج في غاية البياض ثم إذا بالغنا في النظر إليه رأيناه مركبا من أجزاء جديدة صغار وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون فالثلج في نفسه غير ملون مع أننا نراه ملونا بياضا وليس لاحد (أن يقول) إن ذلك إنما كان لانعكاس الشعاع عن سطوح بعض تلك الأجزاء الجديدة إلى بعض (لأننا نقول) هذا لا يقدح في غرضنا لأن الذي ذكرته ليس إلا بيان العلة التي لا جملها نرى الثلج أبيض مع أنه في نفسه ليس بأبيض ونحن ما عينا هذا القدر وأيضاً فالزجاج المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما يدها كيفية مزاجية لأن تلك الأجزاء صلبة بياض لم يحصل فيما بينها فعل وانفصال وأيضاً نرى موضع الشق من الزجاج الشق أبيض مع أنه ليس هناك إلا الهواء المحتبس في ذلك الشق والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعلما أن نرى الهواء مع أنه في نفسه غير ملون ملونا (٣) ثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلا وقد يكون حقا وإذا كان كذلك لم يجز الاعتقاد

(١) أقول حكم صاحب البرسام حكم النائم فإنه لا سمعته في الخيال وغفلته عن الاحساس فتحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم وفي جميع هذه الأحوال لم يعرض الإنسان حالة لاجلها يرى ما ليس بموجود موجودا فإنه لم يرد ذلك بل أدرك تخياله شيئا غفلا عن الاحساس فظهر أن الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الأحوال أصلا

(٢) أقول لم يثبت الاحساس بشيء غير واقع في موضع أصلا ولا متصور في زمان فيما يشاهده الأصحاء لتجربته فيما يدركه النائم والمريض مما يراه العقل الصريح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح بمقتضيه وهذه الأجوبة إنما هو رد البيان أسباب الغلط الذهني بعد أن حكم العقل ذلك غلطاً للذهن لا لاثبات صحة ما يدركه بالحواس كما قد مناهناه وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم فلما نعم لو أبقينا صحة الحكم بشروط المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره لكان لم يثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل فليس عليه أن يجيب عن هذه الاشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء من دفع عنده بديهية العقل من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول السبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق والجليل

(٣) أقول قد تبين عند المحققين أن البياض إنما يكون بتعاكس الضوء من سطوح أحسام مشعة والجند والزجاج مشقان ولا شفافهما كان لهما ضوء ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يكن تعاكس ضوء منهما أما إذا انكسرا وحدث لهما سطوح تعاكس الضوء من بعضها إلى بعض فحدث البياض فإن لم يكن منهما ما يوجب التزاق بعضهما ببعض رأى كل واحد من أجزائهما شفافا خاليا من اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في حدوث البياض وإذا عرض معهما ما يوجب التزاق بعضهما ببعض صار جسم واحد أبيض كما في بياض البيض المسلوق فإنه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل لضوء كافي الماء وبعد السلق يعاكس الضوء بين ذى الضوء وبين قابله فحدث

الامتياز بين المعدومات (والثاني) أمارة تدل على الحركة بمنتهى ويسرة ولا تقدر على الطيران إلى السماء فهذه الأشياء معدومة مع أنها متميزة (والثالث) أنا نجيب حصول الذات ونكره حصول الآلام فقد وقع حصول الامتياز في هذه المعدومات وبيان أن كل متميزة ثابت فهو أن المتميز هو الوصف بصفة لاجلها امتاز عن الآخر ولم تكن حقيقة متميزة مستقرة امتنع كونها موجودة بالصفة الموجبة للامتياز (والجواب) أن ما ذكرتم منقوض بتصور المتعدي وبصور المركبات كجبل من باقوت و بحر من زبيق و بتصور الإضافات ككون الشيء حاصل في الخبز وحالا محلا فإن هذه الأمور متميزة في العلم مع أنها في محض بالاتفاق

(المسئلة الخامسة)

حكم صريح العقل بأن كل موجود فهو إما واجب لذاته أو ممكن لذاته أما الواجب لذاته فله خواص (الاول) أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون واجبا لذاته ونفسه مع الان واجب لذاته هو الذي

صرفت الخشمة بدون  
المسحاة على وصالها كان  
الطرزات بالسمعة اليه على  
السوية وحب أن لا يحصل  
الرجحان بالسببة اليه والا  
لم التناقض الثالث  
احتمياج الممكن الى المؤثر  
لا يمكنه لا الحيدوثه لان  
الحيدوث كبقية لذلك  
الوجوده من متأخرة عن  
ذلك الوجود بالزمرة  
ولو حوده متأخر عن الاتحاد  
المؤخر عن احتياج الاثر  
الى الموجد المتأخر عن علته  
تلك الحاجة عن جزئها  
وعن شرطها فلو كان  
الحيدوث علته لتلك الحاجة  
أرجح تلك العلة أو شرطها  
لها لم تأخر الشئ عن  
نفسه بمراتب وهو محال  
(المستفاد)

المع

المتصور له ثبوت في الدهن ولان قواما المعدوم غير متصور حكيم على انه لا يرد منه غير متصور والحكم  
على الشئ يستدعي كونه المحكوم عليه متصورا ولو لم يكن المعدوم متصورا لانه مع كونه معدوم  
متصورا لا ينجب عن الاول بان الثابت في الدهن أحاد أقسام مطلقا ثابت وان كان لا يرد في سور  
مقابل مطلق الثابت وذلك المقل يستحيل ان يكون تابعا لوجهها والا لمكان اخلا تحت مطلق  
الثابت وحينئذ لا يكون قسيم له بل قسم منه وعن الثاني ان ما ذكرته يس حوانا عن دالما على ان  
المعدوم غير متصور بل هو اقامة دليل ابتداء على ان المعدوم متصور وذلك بقضي معارضة دليلين  
قاطعين في مسألة واحدة وهو أحد الدلائل القادحة في البدييات (١) وثانيها لو سلمنا امكان  
تصور العدم لكن قوائنا النفي والاثبات لا يمتنعان يستدعي استبعاد العدم عن الوجود وامتناع العدم  
عن الوجود يستدعي ان يكون يسمى العدم هوية متميزة عن الوجود ليس ذلك محال لان كل هوية  
بشر العقل اليها والعقل يمكنه رفعها والالام يكن له مقابل وكان يلزم ان لا يكون للعدم مقابل وكان يلزم  
نفي الوجود وهو باطل فثبت ان ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول لكن ارتفاع تلك الهوية ارتجاع  
خاص فيكون داخل تحت العدم المطلق فيكون قسم العدم قسمه ما منه هذا خلف (٢) وثالثها لو سلمنا  
الامتناع لكن الاثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشئ في نفسه أو عدمه في نفسه كقولنا السواد  
اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا وقد يكون المراد منهما ثبوت الشئ في نفسه أو عدمه عنه  
كقولنا الجسم اما ان يكون اسودا واما ان لا يكون (أما الاول) عن المعلوم بالصرور فان قولنا السواد  
اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا لا يمكن التصديق به الا بعد تصور مفهوم قولنا السواد  
موجود السواد معدوم ولكن كل واحد منهما باطل (أما الاول) فلانا اذا قلنا السواد موجود  
فالمان يكون كونه سوادا هو نفس كونه موجودا أو غيرا له (٣) فان كان الاول كان قولنا  
السواد موجودا يجرى قولنا السواد اسودا وقولنا الموجود موجودا وجوده معلوم انه ليس كذلك لان  
هذا الاخير هذر والاول مفيد وان كان الثاني فهو باطل من وجهين (أحدهما) انه اذا كان الوجود  
قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بوجوده والاعداد البحث فيه وليكن الشئ الواحد موجودا مرتين

حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذه الحيشة لا على ما ينسب اليه هذا  
الوصف فلذلك لم يكن جمعا

(١) أقول رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصور أصلا فيصح  
الحكم عليه من حيث هو ذلك التصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون بما قصدا لاختلاف  
الموضوعين ولا مانع من أن يكون شئ قسما لشئ باعتبار وقسمه باعتماد مثلا اذا قلنا الموجود موجودا متبا  
في الدهن وأما غير ثابت في الدهن فاللام وجود من حيث له مفهوم قسم من الثابت في الدهن  
قد انفصل الشئ من غير تعارض دليلين

(٢) أقول الحكم بأن الامتناع يستدعي أن يكون للمتمايزين هويتان غير مسلم فان الهوية وا  
ممتازان وليس اللاهوية هوية ولو فرضنا لها هوية كانت بذلك الاعتبار داخلية في  
باعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسما للهوية وكذلك القول في رفع العدم ولا يلزم الخلف  
(٣) أقول الكائن سوادا هو غير الكائن موجودا والسواد مغاير للوجود وذلك لا  
يحد يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود فالمقول عليه منهما واحد والمقولان  
لقسمه أن يكون أحدهما من الآخر أو مغاير له ليست بمحصرة وموزة قسم آخر وهو  
من وجه ومغايرتين من جهة أخرى



وأما قولنا الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية لانه لو لم يكن كذلك لكان الالف المحكوم عليه بانه يساوي السواد السواد الاحمالي ومن حيث انه محكوم عليه بانه يساوي ما ليس بسواد يجب ان لا يكون سوادا فلو كان الالف مساويا للامرين لزم أن يكون الالف في نفسه سوادا وأن لا يكون في نفسه سوادا فيجتمع النفي والاثبات (١) وأما قولنا ان الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معا لانه لو حاز ذلك الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلوا كذلك وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه كونه موجودا مع عدمه معا (٢) (لا يقال) كل عامل يعمل بالمادة حقيقة هذه القضايا الثلاثة وان لم يخطر بباله هذه الحجة التي ذكرتموها (لا نقول) لان سلم ان حكم العقلاء هذه القضايا غير متوقف على الحجة التي ذكرناها ولذلك يقولون لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزاء الاثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا لثلاثة لم يكن ذلك الواحد مخالفا لنفسه وهذا اشارة الى ما ذكرناه نعم قد لا يعجزهم التعجب عن تلك الحجة على الوجه الذي خصناه وليكن معناه مقرر في عقولهم ولا عبرة بالعبارة (٣) فقد دلت بان أجلى المبدئيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (٤) وهو غير يقيني لوجوه (أحدها) ان هذا التصديق موقوف على تصور أصل العدم والناس قد تغير واقعهم لان المتصور لا بد وان يتميز عن غيره والتميز عن غيره متعين في نفسه وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه فكل متغير ثابت في نفسه فما ليس بثابت فغير متصور فالعدم غير ثابت فلا يكون متصورا واذا كان ذلك التصديق متفردا على هذا التصور وكان هذا التصور ممتنعا كان ذلك التصديق ممتنعا (٥) لا يقال المعدوم

الجزء الا هذا فهو لو كان محتملا على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب

(١) أقول هذا بيان ان الشيء المتساوي لمختلفين مخالف لنفسه وهو عين ما ادعى ببنائه فان أراد به البيان بالخلف فليس قولنا المتساوي لمختلفين مخالف لنفسه بأوضح من قولنا المتساويان لشيء بعينه متساويان حتى يتبين هذا بذلك

(٢) أقول عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد فان المثلين من كل جهة لا يتميزان ومع ذلك لا يكونان واحدا وكان من الصواب أن يقول لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون وجود أحدهما مثلين وعدمه واحدا مع أن الحكم المذكور غير محتاج الى هذا البيان

(٣) أقول الكل هو حران والجزء هو أجزاها ولا يحتاج في أن الشيء مع غيره أكبر منه وحده لي أن تعرف أن لا أحد الجزئين أثرا أولا والحكم بأن كون الشيء مساويا لمختلفين مقتضى مخالفة نفسه لنفسه ببيان ليكون الشبه بين المتساويين لشيء متساويان ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بيانا للاول فان الحجة ينبغي أن تكون أبين من الدعوى وليس ههنا لاحد الحكمين فضيلة في كونه أبين من الآخر ودعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذا المحجج وان لم يقدّر على تخصيصه في العبارة غير مسلم

(٤) أقول لاشك في أنه أجل من غيره ولذلك سماه الحكماء اول الاوائل يعني في الوضوح وكونه أوضح بدله على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره في الوضوح اليه

(٥) أقول النفي هو رفع الاثبات ورفع الاثبات لا يكون عسيرا لاثبات ورفع الاثبات الخارجي اثبات ذهني منسوب الى لاثبات خارجي وكونه في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعين في نفسه وثابت في الذهن لا يتأني كون ما هو منسوب اليه لا يتأني في الخارج فالحكم بأن ما ليس بثابت في الخارج غير متصور مطلقا باطل لانه متصور من حيث أنه ليس بثابت في الخارج غير متصور لا من

نسبة الوجود والعدم اليه على السوية اذ لو كان أحد الطرفين أولى به فان كان حصول تلك الاولوية يمنع من طريان العدم عليه فهو واجب لذاته وان كان لا يمنع فليقرض مع حصول ذلك القدر من الاولوية قارة موجودا وأخرى معدوما فامتياز أحد الوقتين عن الآخر بالوقوع ان لم يتوقف على انضمام مرجح اليه لزم رجحان الممكن المتساوي لا لمرجح وان توقف على انضمامه اليه لم يكن الحاصل أولا كافيا في حصول الاولوية وقد يفرضناه كافيها هذا خلف فثبت ان الشيء متى كان قابلا للوجود والعدم كان نسبتهما اليه على السوية (الثاني) الممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا بمرجح والعلم به مركز في فطرة العقلاء بل في فطرة طباع الصبيان فانه لو لم تكن وجه الصبي وقتل حصلت هذه اللطافة من غير فاعل البتة فانه لا يصدق في فيه البتة بل في فطرة البهائم فان الحمار اذا حس بصوت الحشمة فرزع لانه يقر في فطرته ان حصول

استحال سلب مطلق الوجود عنه لان الموجود في الذهب أنخص من مجئ في الموجود فالوجود في الذهب  
 يصرف في علمه انه موجود فلا يصح في علمه حتمه انه ليس بموجود وكلنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود  
 لا فيما يقابل وجودا خاصا (وثالثها) اننا نتقيد الدلالة في مسألة ان المعدوم ليس بشئ على امتناع خلو  
 الماهية عن الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم فظاهر انه ليس لقولنا السواد موجود  
 السواد معدوم مفهوم محصل واذا كان كذلك لم يكن لقولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان  
 يكون معدوما مفهوم محصل واذا كان كذلك امتنع التصديق به فضلا عن كون ذلك التقييد دقيق  
 بديهيا (١) أما الثاني وهو قولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون فنقول من الظاهر انه  
 لا يمكن التصديق به الا بعد تصور معنى قولنا الجسم اسود والجسم ليس بأسود (فمقول) اذا قلنا الجسم  
 اسود فهو محال من وجوبين (أحدهما) انه حكم بوحدة الاثنين على ما تقدم تقريره وهو باطل (الثاني)  
 ان موصوفية الجسم بالسواد اما ان يكون وصفا عديميا أو ثبويا الاول محال لانه نقيض اللاموصوفية  
 وهي وصف سلبى ونقيض السلب ثبوت فالمرصوفية لا يمكن ان يكون أمرا عديما (٢) ومحال  
 أيضا ان يكون أمرا ثبويا لانه على هذا التقدير اما ان يكون نفس وجود الجسم والسواد واما  
 ان يكون مغايرا لهما والاول محال لانه ليس كل من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم  
 موصوفا بالسواد والثاني أيضا محال لان موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية  
 الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال فنثبت ان موصوفية الشئ بغيره غير معقولة (٣) فان

(١) أقول قد مر أن الماهية من غير اعتبار شئ معها لا تكون موجودة ولا معدومة فلا يلزم من تصافها  
 بالوجود قياس الوجود بالماهية المعدومة فهذا على الوجه الاول وسلب الوجود عن ماهية  
 السواد لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها وتمتعينة في نفسها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير  
 الماهية وكذلك التعيين والثبوت والسلب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها فاذا لا يكون  
 حصول الوجود له شرط في سلب الوجود عنه والذي يقال ان السلب عنه الوجود موجود في الذهن  
 فلا يراه به انه مسلوب عن الوجود عنه كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة  
 مغايرة له والسلب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بالصفة أو غيرهما وان كان بحيث  
 يلزمها هذه الصفة أو غيرها وهذا على الوجه الثاني واما امتناع خلو الماهية عن الوجود فلا ينافي  
 اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك الماهية اذا أخذت لامع هذا الامتناع يمكن ان  
 يلحقها العدم عقلا انما يستحيل الحكم عليها بالعدم اذا أخذت مع لواحقها المقضية لوجودها فانه ان  
 لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل والقسمه اليها مصادقة صحيحة

(٢) أقول أما قوله ذلنا الجسم اسود حكنا بوحدة الاثنين فقد مر الكلام فيه وأما قوله  
 موصوفية الجسم بالسواد يجب ان تكون وجودية لان نقيضها وهي اللاموصوفية سلبى ونقيض السلب  
 ايجاب فالسلب يستقيم لانا ذلنا اللاموصوفية سلمية لزم منه ان تكون ايجابية موصوفية بطريق  
 عكس النقيض وذلك لان سلب الاعم يكون أنخص من سلب الاخص والحكم بان الموصوفية ايجابية  
 عكس ما لزم من تلك القضية وهذا الغلط من باب ايهام العكس ثم ان الحكم بان الموصوفية ايجابية  
 لا يقتضي كونها وجودية فان العدمي قد يكون ايجابيا كما في المعدولة وهذا غلط في غلط

(٣) أقول ان كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد في أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة  
 للجسم وان كانت صفة أو يكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليها لزم التسلسل لان هذه الاوصاف  
 امور اعتبارية وتحدث بتصور الاعتبار وتوقف عند ترك الاعتبار

(الرابع) أثبتنا شئ في  
 غيره وهو الفعل (الخامس)  
 اتضاف شئ بتأثيره  
 عن غيره وهو الانفعال  
 (السادس) كون الشئ  
 محط بشئ آخر بحيث  
 يتفعل المحيط بانه  
 المحاطة به وهو الملك  
 (السابع) الهيئته الحاصلة  
 لمجموع الجسم بسبب حصول  
 النسبة بين أجزائه وبسبب  
 حصول النسبة بين تلك  
 الاجزاء وبين الامور  
 الخارجة عنها كالقيام  
 والقعود وهو الوضع ومنهم  
 من قال ان هذه النسبة  
 لا وجود لها في الاعيان  
 والا لكان اتضاف محالها  
 بهانسة اخرى مغايرة لها  
 فيلزم التسلسل والقسم  
 الثاني من الاعراض هي  
 الاعراض الموجبة لقبول  
 القسم وهي اما ان تكون  
 بحيث يحصل بين الاجزاء  
 حدة مشتركة وهو العدد  
 واما ان لا يحصل وهو  
 المقدار وهو اما ان يقبل  
 القسم في جهة واحدة  
 وهو الخط أو في جهتين وهو  
 السطح أو في الجهات  
 الثلاث وهو الجسم  
 واتسم الثالث وهو  
 العرض الذي لاوجب  
 القسم ولا النسبة فنقول  
 انها اما ان تكون

وإذا كان كذلك كان الوجود قائما باليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة والاثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم وأنتم أنكرتموه فحينئذ يكون الصفة الموجودة محالة في محل معدوم وذلك غير معقول اذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الألوان والحركات غير موجودة وذلك موجب الشك في وجود الأجسام وهو عين السفسطة (١) (الثاني) أنه إذا كان الوجود مغايرا لماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود فاذا قلنا السواد موجود بمعنى أن السواد هو موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين وهو محال فإن قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود وهو أن مسمى السواد مسمى الوجود بل المراد أن السواد موصوف بالموجودية قلت فحينئذ ينقل الكلام إلى مسمى الموصوفية فانه إما أن يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالموجود محال فيكون قولنا السواد موصوف بالموجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وهو محال وأما أن يكون مغايرا له فيكون الحكم على السواد بأنه موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين إلا أن يقال المراد من كون السواد موصوف بالموجود أنه موصوف بتلك الموصوفية وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية فأما أن يتسلسل وهو محال أو يقتضى رفع الموصوفية وحينئذ بطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية (٢) وأما قولنا السواد معدوم فإن قولنا وجود السواد عين كونه سوادا كان قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس سوادا الموجود ليس بموجود ومعلوم أنه متناقض (٣) وإن قلنا وجوده زائد عليه توجه الاشكال من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية المعدومة وهو محال (وثانيها) أن سلب الوجود عن ماهية السواد مثلا لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ماله تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه إلا إذا كان ثابتا في نفسه فيكون حصول الوجود لشرطا في سلب الوجود عنه هذا خلف (فإن قلت) لقدى يسلب عنه الوجود موجود في الدهن (قلت) فإذا كان موجودا في الدهن

(١) أقول لا يلزم من كون المتغايرة قيام أحدهما بالآخر فانه إذا قيل الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان وأيضا لا يلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السواد في نفسه معدوما وإذا كان السواد في نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يعد البحث ولم يكن الشئ الواحد موجودا مرتين وليس الوجود صفة موجودة فان ذلك يقتضى ثبوت وجود الوجود ويتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له أو ثبوت الواسطة فان ذلك انما يلزم به لاحظة في الوجود والعدم أو سلب ما مع مفهوم الوجود وحينئذ نلاحظ نفس الوجود لامع لاحظة الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الألوان والحركات بمحل غير موجود فان كون الوجود حالا في محل غير موجود يقتضى كون اللون والحركة حاليين في محل غير ملون ولا متحرك وظاهر أن جميع ما قاله في هذا الموضع خبطا لا يليق إيرادها بمثاله

(٢) أقول لو كان السواد والوجود متغايرين مطلقا لزم الحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك وليس المراد أن مسمى السواد مسمى الوجود ولأن السواد موصوف بأوجودية أو موصوف بتلك الموصوفية حين يعود اما التكرار أو وحدة الاثنين بل المراد أن الشئ الذي يقال له أنه سواد هو تعينه الذي يقال له أنه موجود وذلك هو القسم الخارج من قسمه الاثنين وأوردتها

(٣) أقول ليس المراد عن عدمه يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم أن السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود بل المراد عن عدمه من هذا القول في السواد لا إثبات نفيه له ولا يلزمه تناقض

وغير حال في التخصيص فوجب أن يكون مثلا لما يرى وهو ضعيف لأن الاشتراك في السواب لا يوجب الاشتراك في الماهية لأن كل ماهيتين مختلفتين بسطتين فلا بد أن تشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما وما أضاف القاسم بالغير فهو العرض فإن كان قائما بالمتغيرات فهو الأعراض الجسمانية وإن كان قائما بالمفارقات فهو الأعراض الروحانية (المسئلة السابعة)

الأعراض إما أن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة أو صدق قبول القسمة أولا ذلك ولا هذا والقسم الأول هو الأعراض النسبية وهي أنواع (الأول) حصول الشئ في مكانه وهو المسمى بالكون ثم إن حصول الأول في الحيز الثاني هو الحركة والحصول الثاني في الحيز الأول هو السكون وحصول الجوهريين في حيزين يتخللهما ثالث هو الاقتراق وحصولهما في حيزين لا يتخللهما ثالث هو الاجتماع (الثاني) حصول الشئ في الزمان وهو المتى (الثالث) النسبة المتكررة كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية وهي الإضافية

موجود امرتين وهو محال وان كانت معدومة فهو محال من وجهين (أحدهما) انه اذا كانت معدومة كانت باقية على عدم الاصل ومع البقاء على عدم الاصل يستحيل ان يتحقق معنى التغير من عدم الى الوجود ولان معنى الحدوث صفة موجودة والا ثبت الواسطة والصفة الموصوفة يستحيل قيامها بالمعدوم (الثاني) متى كانت معدومة كان عدم الاصل باقيا ومتى كان عدم الاصل باقيا لم يكن النقل في التغير من عدم حاصل فثبت ان الماهية حالة الحدوث لا وجود ولا معدومة (١) وله تقرير آخر وهو ان الماهية اذا انتقلت من عدم الى الوجود لحالة الانتقال لا بد وان تكون لا معدومة ولا موجودة لانها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة فقد حصل الانتقال اليها وحين حصول الانتقال اليها يتماثل مع ما قبل الانتقال بل ينقطع فقطها عن حالة حصول الانتقال لا بد وان تكون متوسطة بين المتقبل عنه والمتقبل اليه فوجب أن يكون خارجا عن حد عدم الصرف وغير داخل الى حد الوجود الصرف (٢) فهذه الاشكال طرة من بحار الاشكال الواردة على قولنا الشيء اما أن يكون واما أن لا يكون واذا كان حال أقوى البديهييات كذلك فمأخذك بالاضعاف (٣) (الحجة الثانية) لم تذكر البديهييات اننا نجد العقل جازما بأمر

(١) أقول الماهية لا تكون موجودة الا في زمان الوجود أما في زمان عدم الماهية الا في التصور العقلي كما نقرر في بيان الامتناع وكذلك في آن الحدوث فان مفهوم الحدوث على ما فسره معنى يدخل فيه ثلاثة اشياء الوجود وعدم ونسبة بينهما ولا شيء مما يدخل في مفهومه لعدم النسبة اليه موجودة في الخارج والحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل عدم الوجود المرتب عليه في الفعل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة في الخارج بل انما تكون موجودة في العقل ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود وعدم لان معنى الواسطة ان تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بعدم وذلك محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجى فيكون في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بعدم فثبت ان كون الجسم في آن انتقاله من السكون الى الحركة هو وجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن ان يقال الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فاذا هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين (لانا نقول) وجود الحركة لا يمكن الا في زمان وكذلك وجود السكون وانتفاؤه مع شيء من شأنه ان يوجد أحدهما فيه يقتضى واسطة بينهما لكن الجسم في الآن الذي هو الفعل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه ان يوجد فيه حركة أو سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون يكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن ثبوت وهذا بخلاف ما نحن فيه لان الماهية في الآن الذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة فان ثبوتها في حال انصافها بالوجود فقط

(٢) أقول الأخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحان الا اذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالتدريج كالحركة أما اذا كان الانتقال من لا شيء فلا يكون هناك أحد ولا انقطاع والمتوسط بين المتقبل عنه والمتقبل اليه لا يعقل الا اذا كان موجودا وهو ما لم يكن المتقبل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال أصلا والموصوف لا ثبوت صفة له الا اذا كان أصل الثبوت له فاذا لا متوسط بين الوجود وعدم

(٣) أقول هذه الاشكال لا تنسبك غير الافهان التي تعودت ولم تألف النظر في الحقائق والناظر المتميز لا يشك في انها اغلاط ومغالطات

القول بالجوهر الفرد حق والدليل عليه ان الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة كل واحد منهما لا يقبل القسمة بحسب الزمان فوجب ان يكون الجسم مركبا من أجزاء لا تجزى ببيان المقام الاول في الحركة وهو انه لا بد ان يحصل من الحركة في الحال بشيء والا لا يمنع ان يصير ماضيا ومستقبلا لان الحاضر هو الذي يتوقع حضوره ولم يحصل فلو لم يكن شيء منه حاصل في الحال لا يتبع كونه ماضيا ومستقبلا فيلزم في الحركة أصلا وهو محال ثم نقول الذي وجد منها في الحال غير متمم انفسا ما يكون أحد نصفه قبل الآخر والا لم يكن كل الحاضر حاضرا وهذا خلاف واذا ثبت هذا فعند انقضاء ذلك الجزء الذي لا يقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة وكذا الثالث والرابع فثبت ان الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التي يكون أحد جزءها سابقا على الآخر واما بيان ان الامر كذلك في الزمان فلان الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي



قلت الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج قلت الذهن ان طابق الخارج عاد الاشكال والادلة هبة  
به ولان موصوفية الشيء بالشئ نسبة بينهما والنسبة بين الشئيين يستحيل ان تكون حاصلتها في غيرها  
واذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلبى ابدا لا الشبوقى وذلك عندكم باطل  
(١) الاعتراض الرابع على قولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون سلمنا ان سور هذه القضية  
باجزائها الممكن لان سلم عدم الواسطة وبينا انه من وجهين (الاول) ان يسمى الامتناع اما ان يكون موجودا  
او معدوما او لا موجودا ولا معدوما لا جائز ان يكون موجودا او لا لا يمكن الموصوف به موجودا لاستحاله  
فيام الموجود بالعدم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع ممتهنا بل اما واجبا او ممكنا ولا  
جائزا ان يكون معدوما لانه نقض الامتناع الذى يمكن جملة على المعدوم فيكون الامتناع عدميا فلا  
يكون الامتناع عدميا (٢) ولان الامتناع ماهية متعينة في نفسه هامة تترفع عن سائر الماهيات  
اذ لم يكن كذلك لاستحالة اشارة العقل اليها واذا كان كذلك استحالة ان يكون نفيها ممثلا فان قلت  
له ثبوت في الذهن قلت هذا باطل لان الممتنع ممتنع في نفسه سواء كان هناك عقل اول يمكن ولان  
الفرض العقلى ان كان مطابقا للخارج فهو المطلوب والا كان كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق  
الوجود ولا الذى في الذهن ان كان موجودا استحالة اتصافه بالامتناع لان الموجود لا يكون ممتنع  
الوجود وان لم يكن موجودا لم يكن الامتناع القائم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالعدم وجود  
فثبت ان مسمى الامتناع ليس بوجود ولا معدوم وذلك هو الواسطة (٣) وثانيها ان مسمى  
الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود والا كان حيث صدق  
مسمى العدم او مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم الى الوجود وهو محال واذ ثبت ذلك  
فنقول الآن الذى يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود اما ان تكون الماهية في  
ذلك الآن موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود  
انه يخرج من العدم الى الوجود فيكون ذلك كانه يقال الموجود يخرج الى الوجود فيكون الشئ

(١) أقول مطابقة الذهن الخارج انما يكون شرطاً في الحكم على الامور الخارجية باشياء خارجة  
اما في المعقولات وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط والنسب والاضافات امور  
لا يكون لها وجود الا في العقل واعتبارها في الامور الخارجية هو كون تلك الامور رصاحة لان يفعل  
منها تلك النسب والاضافات اى تكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة أو الاضافة  
(٢) أقول الامتناع اعتبار عقلى والكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات والامتناع اذا حمل على  
المعدوم لا يكون ذلك الحمل كليا فان بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ولا يلزم من كون  
الامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فان الانسان وجودى وبعض الانسان ايضا وجودى  
واللازم ان كان بالامكان العام عدمى وبعض الامكنات عدمى وهذه قاعدة للمصنف واهية يستعملها  
كثيرا في كلامه

(٣) أقول الامتناع نسبة مقبولة هي متصور ووجوده الخارجى في التصور فليس نفيها  
محتملا ولا شيئا ثابتا في الخارج وليس في الخارج شئ موصوف بالامتناع ولا عقل وليس الامتناع  
فرض شئ في الخارج حتى يكون جهلا لاول بطابق الخارج والمطابق للوجود هو عدم ذلك المتصور  
في الخارج عدم ما ضرور بالذات ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل  
بممتنع انما هو وصفة ثابتة في العقل لم تصور ذهني مقبس الى وجوده الخارج ولا يلزم من ذلك  
القول بالواسطة

مشروطة بالحياة واما ان  
لا تكون اما الاول وهو  
العرض المشروط بالحياة  
فهو اما الادراك واما  
التحرك اما الادراك فهو  
اما ادراك الجزئيات وهو  
الحواس الخمس واما ادراك  
الكليات وهو العلم  
والظنون والجهالات  
وبدخول فيه النظر واما  
التحريك فهو انما يتم  
بالارادة والقدرة والشهوة  
والنفرة واما العرض الذى  
لا يكون مشروطا بالحياة  
فهو الاعراض المحسوسة  
بأحدى الحواس الخمس  
اما المحسوس بالقوة الباصرة  
فالاضواء والالوان واما  
المحسوسة بالقوة السامعة  
فالاصوات والخروف  
واما المحسوسة بالقوة  
الذائقة فالطعوم القسمة  
وهي المرارة والحلاوة  
والحرارة والموجعة والدمومة  
والخوضعة والعفوصة  
والقبض والتفاهة واما  
المحسوسة بالقوة الشامة  
فالطيب والنسنة واما  
المحسوسة بالقوة الالامسة  
فالحرارة والبرودة  
والرطوبة واليبوسة  
والخفة والثقيل والصلابة  
واللين فهذه جملة اقسام  
الممكنات

المسئلة الثامنة

حصول الجوهر في الحيز صفة قائمة به والدليل عليه ان لو احدثنا قدر على تخصيص الجسم في الحيز وغير قادر على ذات الجسم والمقدور غير هو غير مقدور ولانه لو انتقل من ذلك الحيز الى حيز آخر فحصل له في الحيز الاول غير باق وذاته باقية وغير الباقي غير ما هو باق ولان ذات الجوهر ذات قائمة به بالنفس وحصولها في الحيز نسبة بين ذاته وبين الحيز فوجب القول بتغايرهما

#### المسئلة العاشرة

الحق عندي ان الاعراض يجوز البقاء عليها بدليل انه كان ممكن الوجود في الزمان الاول فلوانتقل الى الامتاع الثاني في الزمان الثاني لجاز ايضا ان ينتقل الشيء من العدم الذاتي الى الوجود الذاتي وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث في المؤثر وانه محال

#### الباب الثالث

في اثبات العلم بالصانع وفيه مسائل

#### المسئلة الاولى

الاجسام محدثة خـ لا فـ للفلاسفة لنا وجود الحق الاول لو كان الجسم أزليا لكان في الازل امان يكون ساكنا أو متحركا والقسمان

المختار أوله بكل الغريب ( ١ ) الرابع اذا خاطبت انسانا يتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق الخطابي فقلت يا ضرورة انه حي باقل فاهم وهذا الحزم غير ثابت لان المقضى لذلك الحزم اما اقوله أو ادهاله أما الاول فلا يوجب لانه أصوات منقطعة وحصولها في الذات لا يتقضى كون الذات حيا عاقلا وأما الاو مال فلا تدل أي الاحتمال أن الفاعل المختار أو الشئ بكل الغريب اقتضى حصول تلك الاعمال المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض الخطب فثبت أن القول والفعل لا يدلان على كونه حيا عاقلا فاهما مع اننا نطرا الى العلم ذلك ( ٢ ) الخامس انكم رويتم في الاخبار ان جبريل عليه السلام كان يظهر في صورة دحية الكلبي واذا لم يمنع ذلك في بديهة العقل لم يمنع أن يظهر في صورة سائر الاشخاص فادارأت ولدي فله الله ليس ولدي بل هو جبريل بل الدبابة التي طارت في الهواء ولعلها ليست ذبابة بل هي ملك من الملائكة فثبت أن هذا التحويل ثابت مع أن العلم الضروري بعدمه حاصل فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الاحكام مع أن حزمها باطل ولما تطرقت اليه همة اليه لم يكن حكمها مقبولا اذ لا شبهة لهم ( ٣ ) لا يقال جزم العقل بهذه القضايا يستدل الى لا بد من ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الحزم الا لمن عرف ذلك الدليل ولما لم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجننين ولما لا يمارس شيئا من الدلائل علمنا أنه بديهي لا نظري على اننا اذا رجعنا الى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن علمي بأزيدا الذي اشاهده لان حواله شاهدته قبل ذلك بالخطأ وانه لا يجوز أن يقال عدم الاول وحديث مثله ليس أضعف من علمي بأن الشئ امان يكون موجودا أو معدوما ( ٤ ) المجلة الثالثة مناوله السمائع العقلية تدل على ان الانسان قديمة مريض عنده دلائل في مسألة عقلية بحيث يجوز عن القدر في كل واحد منهم اما معجزات أم أوفى في بعض الاحوال والمجرب لا يتحقق الا عند كونه مضطرا الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدلائل ولا شك أن واحدا منهم ما خطأ والا صدق النقيضان وهذا يدل على أن البديهة قد تجزم بما لا يجوز الحزم به ( المجلة الرابعة ) فديكون الانسان جازم بصحة جميع مقدمات دلائل معين ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات ولاجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب الى

( ١ ) أقول أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال فان قلب الحق في عند المتكلمين محال غير مقدر وعليه وتبدل هذه الصور بالصورة التي ذكرها عند الفلاسفة من منع

( ٢ ) أقول قال المتكلمون صدور الكلام المنظوم من شخص هو انسان يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ولا يندفع ذلك بما قاله اما في غير الانسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عاقلا انما يدل على ان الذات التي يصدر عنها ذلك الكلام حي الم قادر واما الافعال فلا خلاف في انها اذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا فهذا الشئ ليس بقاح فيما أراد قدحه لاعلى مذهب المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة

( ٣ ) أقول المحققون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون بكل ما أخبر به مخبر صادق فان كان يمكن الوقوع حكما به صحته وأجلناه الى القادر المختار وان كان ممتنع الوقوع امانا نرجح فيه الى تأويل مطابق لاصول ديننا أو نتوقف فيه واذا تقرر هذا الاصل لم يبق حيرة في موضع ما ذكره أول يذكر ومن المقرر ان العلم القطعي لا يتقدح بالنظنون الفاسدة والاهام البعيدة الكاذبة

( ٤ ) أقول هذا الكلام هو الدليل على ان القدر في الضروريات بما أوزن من الاحتمالات لا تؤثر في جزم العقل أصلا

كثيرة كجزمه بالاوليات مع أن الجزم غير جائز فيها وذلك يوجب تطرق النهمة الى حكم العقل ببيان  
 لاول من وجبه (أحدها) أنا إذا رأينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحنا في الحال وشاهدنا زيدا مرة  
 أخرى جزمنا أن زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا وهذا الجزم غير جائز لاحتمال أن  
 الله تعالى أعدم الزيد الاول في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله وهذا على مذهب  
 المسلمين وأما على مذهب الفلاسفة فعليه حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع في التصرف في  
 هيولى عالم الوجود والفساد وهو وان كان بعينه داجدا لكنه جائز عندهم وعلى هذا التقدير يكون  
 الزيد الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد الاول (١) الثاني أنا إذا شاهدنا انسانا شابا أو شيخا علما  
 بالضرورة أنه ما خلق إلا ندفعة واحدة من غير أب وأم بل كان قبل ذلك طفلا ومترعرا وشابا حتى  
 صار الآن شيخا وهذا الجزم غير ثابت أما على مذهب المسلمين فللفاعل المحرار وأما على مذهب  
 الفلاسفة فللشكل الغريب (٢) الثالث أنا إذا خرجت من دارى فاني أعلم أن ما فيها من الاولانى  
 وغيره لم ينقلب أنا سافضلاء مدققين في علوم النطق والهندسة ولم يمتلب ما فيها من الاحجار ذهبها وياقوتها  
 وانه اميس تحت رحلى ياقوت بمقدار مائه ألف من وان مياه البحار والاوذية لم يمتلب أدماود هنا  
 والاحتمال في الكل قائم ولا يندفع ذلك بأنى اذا نظرت اليها نأ اوجدتها كما كانت لاحتمال أن  
 يقال انها انقلبت الى هذه الصفات في زمان غيبى عنها ثم عند عودى اليها صارت كما كانت اما للفاعل

(١) أقول العقل جازم بلانترددان هذا الزيد هو الاول ولو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال  
 المذكور لكان ذلك الجزم نظريا بالابديتها والمسلمون لم يتفقوا على اعدام الموجودان في ممكن قالوا  
 المؤثر هو كل موجود يحصل من موجود هو اثر ولهذا ذهب المعتزلة الى ان الاعدام يكون بايجاد ضد  
 الوجود حتى مشايخهم قالوا ان الله تعالى قبل القياسة يخلق عرضا هو الغناء لافى محل وهو ضد جميع  
 ماسوى الله تعالى فيبقى بوجوده ماسوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فينتفى ولا شئ غير وجه الله  
 تعالى ومذهب النظام الى ان جميع الاجسام والاعراض غير باق زمانين بل يحدثها الله تعالى حالها  
 وزهبت الاشاعرة الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز إعادة المعدوم بان الاجسام  
 لا تنفى ولكن تنفى التأليفات التي بين اجزائها فيكون لاجل ذلك هالكه فاعدام زيد الاول اميس بممكن  
 عندا كثر المسلمين وما لا يمكن لا يكون مقسورا للفاعل المختار وأما على مذهب الفلاسفة فالشكل  
 الغريب لا يكون الاسيما فاعلاما ولا بدعته من سبب قابل حين يتجسس الاثر وما قد يدارل ونفسه  
 لا يمكن ان تنفى ومادة زيد الثاني لا يمكن ان تنصل بها صورته الا بعد حصول اعتدال انساني وتغذية  
 ونشوح حتى يصير بعد موروته من الزمان انسانا كاملا هذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير  
 مطابقة لما ذهبهم وهب انهم يقولون بذلك لان العقل لما كان جازما ينفى ذلك الاحتمال لا يقع للعلاء  
 شك في المديهيات بسبب امثال هذه انحرافات فان قيل وكيف حال مجتزات الانبياء عليهم السلام قلت  
 ليس في مجزاتهم اعدام شئ باق فان جعل العصا حية ثم اعادتها الى سيرتها الاولى ليس الانبديل صورة  
 بصورة واخراج الماتمة من الجبل وانفجار الماء من الحجر واحياء الموتى وغير ذلك امور ممكنة في العقل  
 ليس فيها اعدام باق وايجاد مثل للمعدوم دفعة مع ان لبعضها تأويلات عليه لا يمكن ابرادها هنا  
 (٢) أقول العقل لا يشك فيما يخزم بسبب هذا القول الذي قاله وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان  
 الكل اعظم من الجزء امكن التفاوت بينهما جالا يبلغ حد اجمع واحد الجزئين طبعيا واعتبرا القضايا  
 التجريسية فانها لا تبلغ في الجزم حد الاوليات مع انها يقينية بعد مدة عن الارتباب واما عند الفلاسفة  
 فيحتمل أن يتولد شبح من غير اسباب مادية واستعدادات وتربية كالم

وبداية المستعمل لا يقبل  
 القسمه واللام يكن حاضرا  
 واذا عدم يكون عدم دفعة  
 أيضا فان العدم متصل  
 بان الوجود وكذا القول  
 في الثنى والثالث فالزمان  
 مركب من آتات متتالية  
 كل واحد منها لا يقبل  
 القسمه واذا ثبت هذا  
 فالقدر الذي يتحرك  
 المتحرك عليه بالجزء الذي  
 لا يتجزى من الحركة في  
 الآن الذي لا يقسم ان  
 كان منقسم كانت الحركة  
 الى نصفها سابقة على  
 الحركة من نصفها الى  
 آخرها فكون ذلك الجزء  
 من الحركة منقسم وذلك  
 الآن من الزمان منقسم  
 وهو محال وان لم يكن  
 منقسما فهو الجوهر الفرد  
 احتجوا بان قالوا اذا وضعت  
 جوهرتين من الجوهرين  
 فالوجه الذي من المتوسط  
 يلاقى اليمين غير الوجه  
 الذي منه يلاقى اليسار  
 فيكون منقسمين فنقول لم  
 لا يجوز ان يقال الذات  
 واحدة والوجهان عرضان  
 قائمان بها وهذا قول نداه  
 الجوهر الفرد فانهم قالوا  
 الجسم انما يلاقى جسمها  
 آخر بسطحه ثم يقابل سطحه  
 عرض قائم بنفسه كذاها هنا  
 المسئلة التاسعة

ظهر بكلام الفريقين طرق التهمة الى الحاكم الحسي والخيالي والسمعي فلا بد وان يكون في حاكم آخر فوقها ولا يجوز ان يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه فرعها فلو صححناها به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فوقها فاد الا طريق الاتوقف لا يقال هذا الكلام الذي ذكرتم ان افادكم علماء فساد الحسمات والمبدعيات قد ناقضت والا قد اعترفت بسقوطه (لانا نقول) هذا الكلام الذي ذكرته أنت بعد القطع بالثبوت والذي ذكرته أنا يفيد التهمة والشك انما يتولد من هذه المأخذ فانا شك وشاك في أني شك وهلم جرا واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم على ما قررناه في كلامهم فالصواب أن لا نشغل بالجواب عنها لانا علم ان علمنا بأن الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكره بل الطريق أن يعذبوا حتى يعترفوا بالحسمات واذا اعترفوا بالحسمات فقد اعترفوا بالمبدعيات أعني الفرق بين وجود الالم وعدمه وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الأسئلة فسمعي في الابواب المستقلة ان شاء الله تعالى (١) المقدمة الثانية

في أحكام النظر المتعرقون بالتصديقات المبدعية والمحموسة اختلفوا في انه هل يمكن تركها بحيث يتأدى ذلك التركيب الى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوما والجمهور من أهل العالم قالوا به والكلام فيه وفي تعاريفه يستدعي مسائل **مسئلة** النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديقات آخر فان من صدق بأن العالم متغير وكل متغير ممكن حتى لو انه التصديق بأن العالم ممكن ولا معنى لفكره الا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث ثم المستلزمان ان كانا يقينين كان الا لازم كذلك وان كانا ظنيين أو أحدهما فاللازم كذلك ومنهم من جعل الفكر أمرا وراء هذه التصديقات المترتبة اما عدمها وهو الذي يقال الفكر تجريد العقل عن الغفلات أو وجودها وهو الذي يقال الفكر هو تحديد العقل نحو المعتقدات وهذا كما ان الرؤية بالعين بتقدمها تحديد النظر الى المرء وهو تعقيب الحدقة نحو التماس الرؤية بالمرء وكذا الرؤية بالعقل

قادرة في المبدعيات لكانت قادرة في أنفسها لانهم يقولون نحن لم نقصد في اراد هذه الشبهة ابطال المبدعيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان قصودنا حاصل

(١) أقول ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم شجاعة ويتشبهون الى ثلاث طوائف الادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في اننا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديعية أو نظرية الا ولها معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الاذهان والعنادية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وايس في نفس الامر شيء محقق واما أهل التحقيق فقد قالوا هذه لفظة من لغة اليونانيين فان سوفاد اعتمد اسم العلم والحكمة واسطاسم للعلم فسوفسطا كنهائه علم الغلط كما كان فيلاسم للحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرّب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا وايس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه وكثير من الناس مختبرون لا مذهب لهم أصلا وقد ترتب مثل هذه الأسئلة والارادات ذلك المختبرون من طلبة العلم واسندوها الى السوفسطائيين والله أعلم بحقيقة الحال والطريق الذي ذكره صاحب الكتاب أعني التعذيب انما اختاروه لاخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها المتمكنة وان ارشادهم أو البحث معهم بناء على ما اعترفوا به فهذا ما عني في هذه المباحث والحق ان تصدير كتاب الاصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضي تفصيل طلاب الحق والله ولي التوفيق



مذهب فحزمه بحجة تلك المقدمة الباطلة باطل فظهر أن البديهة متممة (١) **الفرقة الخامسة** أنا نرى لاختلاف الأمزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهيات أما الأمزجة فلأن ضعف المزاج يستتبع الإيلام وغليظ المزاج القاسي القلب قد يستحسنه فرب إنسان يستحسن شياً ويستقبحه غيره وأما العادات فهو أن الإنسان إذا مارس كلمات الفلاسفة وألفها من أول عمره إلى آخره بما صار بحيث يقطع بحجة كل ما يقوله وبفساد كل ما يقول مخالفوهم ومن مارس كلام المتنكلمين كان الأمر بالعكس وكذا القول في أرباب المال فإن المسلم المقلد يستمتع بكلام اليهودي في أول الوهلة واليهودي بالعكس وما ذلك إلا بسبب العادات وإذا ثبت أن لاختلاف الأمزجة والعادات أثر في الجزم بما لا يجب الجزم به فلعن الجزم بهذه البديهيات لمزاج عام وأولاً فعام وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق (لا يقال) أن الإنسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الأمزجة والعادات فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقاً لأن الجازم به في هذه الحالة فهو صحيح العقل لا المزاج والعادة (لأننا نقول) هب أنا فرضنا خلو النفس عن المزاج والعادة لكن فرض الخلو لا يوجب حصول الخلو فاعلموا أن فرضنا خلو النفس عنها لم يكن ما خلت عنها ما وحيث لم يكن الجزم بسببها لا بسبب العقل سلماً أن فرض الخلو يوجب الخلو لكن لعل في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية ما لا نعرفه على التفصيل وحيث لم يمكننا فرض خلو النفس عنها وذلك بسبب التهمة (٢) فهذا مجموع أدلة الطاعنين في البديهيات ثم قالوا لخصوهم أما أن تشغلوا بالجواب عما ذكرنا ولا تشغلوا به فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لأنكم حينئذ تكونون معترفين بأن الإقرار بالبديهيات لا يصفو عن الشوائب إلا بالجواب عن هذه الإشكالات ولا شك أن الجواب عنها لا يحصل الإبدقيق النظر والموقوف على النظري أولى بأن يكون نظرياً فيكونت البديهيات مفقورة إلى النظر بات المفقورة إلى البديهيات هذا خلف وإن لم تشغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ومن المعلوم بالبديهة أن مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات فقد توجه القدح في البديهيات على كلا التقديرين (٣) **الفرقة الرابعة** السوفسطائية الذين قدحوا في الحسابات والبديهيات وقالوا

باطل لأن قسطل القول بكونه أزلياً أما الحصر فظاهر لأن الجسم لا بد وأن يكون حاصلاً في حين فإن كان مستقراً في نفسه فهو الساكن وإن كان متقللاً إلى حين آخر فهو المتحرك وإنما قلنا أنه ممنوع كونه متحركاً لو جوه أحدهما ماهية الحركة الانتقال من حالة إلى حالة وهذه الماهية تقتضي كونها مسبوقاً بالغير والازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال لأنهما لا يمكن أن لا يحصل في الازل شيء من الحركات فكأنها أول وان حصل فإن لم يكن مسبوقاً بشيء آخر فهو أول الحركات وإن كان مسبوقاً بشيء آخر كان الازل مسبوقاً بغيره وهو محال وثالثها أن كل واحد من تلك الحركات إذا كان حادثاً كان مسبوقاً بعدم لأول له فتلك العدميات بأمهه محتمة في الازل فإن حصل معها شيء من الموجودات لم يكن السابق مقارناً للمسبوق وهو محال وإن لم يحصل معها شيء من الموجودات كانت تلك الحركات أول وهو المطلوب وإنما قلنا أنه ممنوع كون الأجسام ساكنة في الازل لأننا قد قلنا على أن السكون

(١) أقول قصود أفهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يقدرونه من آرائهم وأساندتهم بوجوب حسن ظنهم فيهم ليس بقادح في الأوليات وأيضاً التشكيك في النظريات ليست تعارض الدليلين أو النقل من مذهب إلى مذهب بسبب ترجيح أحد دليلين متعارضين لا يقدح في النظريات وصناعة المنطقي لا سيما صناعة سوفسطائية القائمة على إغمايين لا إرشاد العقلاء إلى طريق الحق ومحاكمة ما يقتضي الضلال في العقائد والمباحث النظرية

(٢) أقول أما استحسان الأشياء واستمقباحها فهي القول فيهما وأما مقتضيات الطبائع والعادات والديانات فلا شك في كونها مؤثرة في اعتقادات العوام لكنها لا تعارض متانة الحق الذي يعترف به جميع العقلاء حتى البله والصبيان والجانين وقد حذر العلماء طالي الحق عن متابعة الأهواء والطبائع والعادات بمثل قول القائل رؤساء الشياطين ثلاثة شوائب الطبيعة ووساوس العادة ونواميس الأمثلة ولا شك أن البديهيات لا تنقدح بها

(٣) أقول عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضي بقاء الشبهة المقادحة في الأوليات فإنها مع جزم العقل غير مؤثرة في العقول السليمة بل إنما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما يفتقون عليه من مبادئ الإيجاب وليكون الأوليات مستغنية عن الذب عنها بالتحجج والبيئات لا يقال في جوابهم أن شبهتهم التي أوردها ليست قضايا حسية فهي أمم بديهيات وأما نظريات مستندة إلى بديهيات فلو كانت

هذا العلم لا على تعذره (١) لا حاجة في معرفة الله تعالى وتقدس الى المعلم خلافا  
للاحد من علماء الله تعالى لنا أنه متى حصل العلم بأن العلم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علميا بال العالم له مؤثر  
سواء كان هناك معلم أم لا واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة في ابطال قولهم على أمرين أحدهما أن  
حصول العلم بالشيء لو افتقر الى المعلم لافتقر علمه بكونه معلما الى معلم آخر ولزم التسلسل واما الثاني  
لا يعلم كون المعلم صادقا لا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة طهار المجزئة على يده فلو توقف العلم  
بالله سبحانه وتعالى على قوله لم الدور فلهذا الوجهان ضعيفان عندي أما الاول فلا حاجة أن يكون  
عقل النبي والامام أكمل من عقول سائر الناس فلا يحتمل أن يكون عقله مسبقا لباذراك الحقائق وعقل  
غيره لم يكن مستقلا وكان محتاجا الى التعليم وأما الثاني فلان ذلك انما يلزم على من يقول العقل  
معزول مطلقا وقول المعلم وحده مفيد لا علم أمام من يقول العقل لا بد منه امكنه غير كاف بل لا بد منه  
من معلم آخر يشهدنا الى الأدلة ويوقفنا على الجواب في الشبهات ولا يلزم منه ذلك لانا نقول عقولنا  
غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات ولا بد من امام يعلم تلك الأدلة والاحوية حتى انا  
بواسطة تعليمه رقة عقولنا نعرف تلك الحقائق ومن جملة تلك الحقائق هو ان يعلمنا ما يدل على امامته  
وعلى هذا التفدير لا يلزم الدور والتسلسل واحتجوا بأنهم الاختلاف مستمر بين أهل العالم ولو كفى  
العقل لما كان كذلك ونرى أن الانسان وحده لا يستقل بتحصيل أضغف العلوم بل لا بد له من  
أساتذته عليه وذلك يدل على أن العقل غير كاف والجواب عن الاول أن من أتى النظر على الوجه  
المذكور لا يعرف له ما ذكرت وعن الثاني أنه لا نزاع في العسر لكن الامتناع ممنوع والازم التسلسل  
ثم اننا ظاهرا بهم بتعمين ذلك الامام ونبين أنه من أهل الناس (٢) **مسئلة** الناظر يجب  
أن لا يكون عالما بالمطلوب لان النظر طاب وطالب الحاصل محال لا يقال ربما علمه الشيء ثم ننظر في

(١) أقول حاصل الجواب عن أدل شبه السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم نظري  
حاصل من مقدمتين أحدهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضرورة وتبين وهذه المقدمة ظاهرة  
البيان كما ذكره في المنطق وثانها أن كل لازم بالضرورة لضرورة وتبين علم بالضرورة فاذا نتيجة القياس  
المفروض علم بالضرورة بداهة يحصل من نفس تصور هذه النتيجة قطع التسلسل والجواب عن ثاني شبههم  
كما ذكرنا الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس فالحاصل منه ان الحس يغلط مع انكم معترفون  
بكون حكمه حقا فغلط العقل أيضا شبهه فاما أن يعترفوا بحقيقة أحكام العقل واما أن ينكروا حقيقة  
أحكام الحس وهذا جواب جدلي والجواب الحق أن وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتمال ترازمه  
لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باق مع جزم العقل وعن رابعها وخامسها كما ذكر وأما السادس  
فالتقول بالجزء الذي لا يتجزى في القلب مذهب ابن الراوندي والقول بالكل المحسوس مذهب بعض  
المتكلمين ومذهب محققهم ان تلك الهوية بأجزاء تتعلق بالحياة والقول بالاجسام اللاطيفة لسارية  
في البدن مذهب النظام من المعتزلة والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض اطباء والقول بالنفس  
الماطقة مذهب جمع من المتكلمين وجميع الحكماء والجواب عنه ما ذكره

(٢) أقول هم لا ينكرون استلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن نقول هذا وحده لا يجزى  
ولا يحصل به النجاة لا اذا اتصل به تعاليم اقوال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقال الناس حتى  
يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كفوا يقولون بالتوحيد لكنهم لم يأتوا به أحد وذلك منه ما كان يقبل  
قولهم واما مثل هذا كثيرة مثل هل هو الله أحد واعلم أنه لا اله الا الله فامرهم بهذا القول وهو العلم وان لم  
تقبلوا قوله كهرتم مع انهم معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم في قوله عز من قائل واثن سألهم من

تقدمها تصديق العقل نحو المطلوب التماس الرؤية به بالبصيرة (١) **مسئلة** الفكرة المقدم  
 للعالم موجود والسمية أنكره مطلقا وجمع من المهندسين اعترفوا به في العديديات والهندسيات  
 وأنكره في الالهيات وزعموا أن المقصد الأقصى فيها لا خذبالا ولا لاحاق أما الجزم فلا يستل  
 اليه لنا أن كل واحد من مقدمة المثال المذكورة بقية وقد يجتمعان في ذهن اجتماعا مستلزما  
 للنتيجة المذكورة فالنظر المفيد للعالم موجودا حتى المنكرون للنظر مطلقا بأمور أربعة أولها العلم  
 بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا إذ كثيرا منه كشف الأمر بخلافه  
 ولا نظريا والالزام التسلسل وهو محال ثانيه أن المطلوب أن كان معلوما لا فائدة في طلبه والا فإذ وجد  
 كيف يعرف أنه مطلوبه وثالثه أن الانساق قد يكون مصرعا على صحة دلائل زمانا مديدا ثم يظهر له  
 بعد ذلك ضعفه بدليل ثان وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني ومع تمام الاحتمال لا يحصل التبين  
 رابعها أن العلم بالمقدمتين لا يحصل معاني الذهن بدليل أن نجد في أنفسنا أنما في وجهنا ذهن نحو  
 استحضار معلوم في ذهنه في تلك الحالة فوجهه نحو استحضار معلوم آخر فالخاضع في الذهن أبدا  
 ليس العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفهمه العلم احتج المنكرون بالنظر في  
 الالهيات بوجهين أحدهما أن مكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمجهول  
 والحقائق الالهية غير متصورة لنا لما سبق أن تصور الاما نجد بهجوسنا أو نفوسنا أو عقولنا إذا فقد  
 التصور الذي هو شرط التصديق استنع التصديق أيضا وثانيهما أن أظهر الأشياء للانسان وأمرها  
 منه هو بينه التي اليها يشير بقوله أنما أن العقل اختلاف في ملك الهوية أخذه لافا لا كما يدعي كالجزم  
 بواحد منها فهمهم من قال في هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال أحسام سارية فيه ومنهم من قال  
 خرو لا تجز في القلب ومنهم من قال المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة وإذا كان علم الانسان بأظهر  
 لأمور وأقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعد ما مناسبه عنه الجواب  
 عن الأول أنه نظري والتسلسل عن لازم لأن لزوم النتيجة عن المقدمة متبين إذا كان ضروريا كانتا  
 ضروريين أما ابتداء أو بواسطة شأها كذلك وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري  
 علم بالضرورة أن الحاصل علم وعن الثاني أنه معلوم التصور مجهول التصديق والمطلوب هو التصديق  
 فاذا وجد منه ميمه عن غيره بالة نور المعلوم وعن الثالث أنه معارض باغلاط الحس وعن الرابع أن قد  
 نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جاتين والحكم يلزم إحدى الجملتين للآخرى يستدعي حضور  
 العلم به حال الحكم بذلك اللازم وذلك يدل على إمكان اجتماع لعين دفعة في الذهن وعن الخامس  
 هب أن تلك المساهيات غير متصورة بحسب حقائقها لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينهما  
 وبين الحوادث وذلك كاف في إمكان التصديق وعن السادس أن ما ذكرته ويدل على صعوبة فهمه

(١) أقول أنه حد النظر بما هو أخص منه لأن هذا الحد مختص بما لا يقال من المبادئ التصديقية  
 إلى المطالب وقليما يثبت مثل هذا النظر ابتداء والا كثرة ان يقتل من المطالب أولا إلى مبادئهم من  
 مبادئها وهذا لا يدخل بتمامه في الحد المذكور وأيضا ترتيب تصورات يتوصل بها إلى تصورا آخر  
 لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذي أمكن صاحب الكتاب ومقدم ذلك تحليل تصورا إلى مبادئ يتألف  
 منها الحد أعني الانتقال من المحدود إلى الحد حتى يتساقى بعد ذلك الانتقال من الحد إلى المحدود والحد  
 الجامع للنظر أن يقال النظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد  
 والفكر بحسب الاصطلاح كما أراد في النظر

الزوال وإنما قلنا أن  
 الاجسام متمثلة لانها  
 متمثلة في الجسمانية  
 والمجسمة والامتداد في  
 الجهات فإن لم يخالف  
 بعضها بعضا في شيء من  
 أحرار المساهية فقد ثبت  
 التماثل وان حصلت هذه  
 المخالفة فإليه المشاركة  
 وهو مجموع الجسمانية مغاير  
 لما به المخالفة وعند هذا  
 نقول وان كان ما به  
 المشاركة محالوما به المخالفة  
 حاله فلهذا يقتضي كون  
 الدوات التي هي الاحسام  
 متمثلة في تمام المساهية  
 الا انه قامت بها اعراض  
 مختلفة وذلك لا يضرنافي  
 عرضنا ولو كان ما به  
 المشاركة حالوما به المخالفة  
 محال فهذا محال لان ما به  
 المخالفة ان كان في نفسه  
 محال وذاهبا في الجهات  
 كان محل الجسمانية نفس  
 الجسمانية وهو محال وان لم  
 يكن محال ولا يختصا بالجسم  
 أصلا لزم أن يكون الحاصل  
 في الخير حال اقيما لا حصول  
 له في الخير وذلك محال وأما  
 ان لم يكن أحد هذين  
 الاعتبارين حال في الآخر  
 ولا محالة فحينئذ يكون  
 ما به المشاركة ذوات متممة  
 بانفسها خالدة عن جهات  
 الانشعاقات فثبت ان

والاجاب فيكون الامر معرفة الموجب تكليفا بالحال (١) سلمناه ان لا سلم ورود الامر به بل الامر انما جاء بالاعتقاد المطابق لتقليدنا كان أو علما لانه عليه الصلاة والسلام ما كاف واحدا بهذه الادلة (٢) سلمنا ان التقليد غير كاف لم يكن لم قلتم ان الظن غير كاف والاعتماد على قوله تعالى فاعلم ضعيف لان الظن الغالب قد يسمى علما ولان الخطاب خاص ولان الادلة الالهية غير يقينية على ما سألنا ان شاء الله تعالى فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها (٣) سلمنا وان كان ما الدائم على أنه لا طريق الى المعرفة سوى النظر ثم اما على سبيل التبصر بذكر طرقا آخر وهي قول الامام المعصوم أو الالهام أو نصية الباطن كما يفعله أهل التصوف ولا نقولنا انه لا طريق سوى الاستدلال لكان المسلم اذا بطر الدهري وانقطع في الحال وجب أن لا يبقى على الدين لان الشك في مقدمة واحدة من الدلائل كاف في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة بسبب كل ما يمس في خاطره من الاسئلة (٤) سلمنا ان لم قلتم أ لا يتم الواجب الالهي فهو واجب فان قلت لو لم يجب لكان ذلك تكليفا لا يطاق قلت ولم قلت أنه غير جائز بل التكليف بأسرها كذلك لا يعلم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع (٥) سلمناه ان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان

أقول اما المعرفة فلا يقولون بوجود المعرفة من جهة الامر بل من جهة العقل فلا بد عليهم هذا الاشكال واما أهل السنة فيقولون استماع الامر بالوجوب وامكانه يوجبان في المستمع التفحص منه واذا تفحص حصل العلم السمي بالوجوب وهذا هو المراد من قوله وجوب المعرفة بمعنى وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكفي بالاستماع في تحقيق الايجاب ولا يلزم منه تكليفه بالحال

(١) أقول اما المعرفة فلا يقولون بوجود المعرفة من جهة الامر بل من جهة العقل فلا بد عليهم هذا الاشكال واما أهل السنة فيقولون استماع الامر بالوجوب وامكانه يوجبان في المستمع التفحص منه واذا تفحص حصل العلم السمي بالوجوب وهذا هو المراد من قوله وجوب المعرفة بمعنى وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكفي بالاستماع في تحقيق الايجاب ولا يلزم منه تكليفه بالحال

(٢) أقول اما المعرفة فلا يحتاجون الى ورود الامر واما أهل السنة فيقولون بورد الامر والتكليف به كما في قوله تعالى قل انظر واوفى أمثاله ظاهر متفق عليه اما الخلاف في ان تحقيق الدالة فرض على الكفاية أو على الاعيان

(٣) أقول الظن يمكن الزوال وفي زواله خطر عظيم وقد ورد النص الصريح بالامر بالا حترار عن الخطر فيتعين الامر بتحصيل اليقين قطعا وأيضا الوجوب الشرعي يثبت بالدالة الطنية وهذه الدالة توقع الظن بوجود المعرفة على الوجه اليقيني

(٤) أقول القائلون بان المعرفة تحصل من قول الامام لا يشكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين وقول الامام بالصبر والخارجي ويقولون كما يتم الابصار الالهي فلا تحصل المعرفة الا بمجموعهما ولفظة التعليم دالة على مجموعهما واما الالهام فلوجب وقوعه لما آمن صاحبه انه من الله أو من غيره الابعاد النظر وان لم يقدر على العارضة وأما نصية الباطن فان أهل التصوف مجمعون على انها لا تفيد الابعاد طمأنينة النفس في المعرفة سواء حصلت في يقين أو تقليد وأما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات فذلك انما يمكن غير المتيقنين كما قلنا من يجرى مجراهم وذلك ان اليقين لا يمكن أن يزول

(٥) أقول ما لا يتم الواجب المطلق الالهي وكان مقدورا للتكليف لكن واجبا عليه فان الذي كافه الاتيان به كافه كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الالهي فهو مكاف بذلك التقدم أو لا يتم بذلك العمل ثانيا واما وجوب وقوع ما علم وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس بوجوب بوجوب الوقوع فان العلم بالشئ لا يكون علما له من حيث هو علم ولا يعلمنا بطولوع الشمس غدا يكون علما لطلوعها غدا وذلك محال فان المعلوم الواحد لا يكون له الا علما واحدة ولو كان العلم



ممتنعاً كان اختصاص الوقت المعين بالوقوع ان كان لامر زائد فهذا قدح في قوتنا ان كل ما لا يمتنع في المؤثرية كان حاصلًا في الازل وان كان لا لامر زائد لزوم محال الممكن المتساوي لا المرجح وذلك يوجب نفي الصانع وهو محال والجواب انه لو صح ما ذكرتم لزوم دوام جميع الموجودات بدوام الباري فوجب أن لا يحصل في العالم شيء من المتغيرات ولما كان ذلك

باطلاً لزوم بطلان قولكم

المسئلة الثانية

في اثبات العلم بالصانع اعلم انه ما أن يستدل على وجود الصانع بالامكان أو بالحدوث وعلى كلا التقديرين فلما في الدوات أو في الصفات فهذه طرف أربعة الاول امكان الدوات فنقول لاشك في

وجود موجود فلهذا الموجودان كان واجبا لذاته فهو المتصور وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المقصود وان كان ممكنا فله مؤثر وذلك المؤثر ان كان هو الذي كان أثره لم اقتدار كل واحد منهما الى الآخر فيلزم كون كل واحد منهما مقبلا الى نفسه

الاستدلال عليه بدليل ثان لاننا نقول المطلوب هناك ليس المدلول بل كون الثاني دليلا عليه وهو غير معلوم وأن لا يكون حاصلا جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهل حازم بكونه عالما وذلك يمتنع من لاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي أو للصارف فيه خلاف (١) **مسئلة** المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالطر ومات توقف الواجب المطلق عليه وكان مقدورا للمكلف فهو واجب على ماسيأتي بيانه في أصول الفقه ان شاء الله تعالى الاعتراض عليه لانسلم انه يمكن ايجاب العلم وهذا لان التصديق بتوقف على حصول تصور الطرفين والتصور غير مكتسب على ما مر ثم اذا حصل لان كان التصديق من لوازمها كما في الاوليات لم يكن التصديق مكتسبا أيضا وان لم يكن ضروريا وقرفه الى توسط مقدمة أخرى الحال فيها كما في الاول ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى الاوليات وهي غير مكتسبة لا تصور طرفها ولا استلزام ذلك التصورين للتصديق لاثبات أحدهما لا الآخر أو سلمه عنه ثم ان لزوم ما يلزم من امر ضروري وكذا القول في اللازم الثالث والرابع فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة فكان الامر بها سرا بما لا يطاق وانه غير جائز ولو صح لبطل أصل الدليل (٢) سلمنا امكان الامر بالعلم لكن لانسلم امكان الامر بمعرفة الله تعالى لان معرفة الايجاب تنوقف على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفته

خلق السموات والارض ليقولن الله وفي امثاله فلو كانت العقول كافية لقالب العرب نحن ثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيدده ولا يحتاج في ذلك الى وقد اختصر مقدمهم هذه في كلامه وخرجه قوله العقل يكفي أم لا فان كان يكفي فليس لادم من الخلق - حتى الانداعليم السلام هداية غيره من العقلاء وان لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج الى التعليم ولهم كلام كثير في اثبات مذهبهم والحق ان التعليم في المعقولات ليس بضروري مع انه اعانة وهداية وحث على استعمال العقل وفي المنقولات ضروري والانباء ما جاءو التعليم الصنف الاول وحده بل له وللصنف الثاني فان العقل لا يتطرق الى ما يرشدون اليه واما قوله انا ناطا بهم بتعيين ذلك الامام ونمينا انه من أجهل الناس فغير لازم عليهم لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم علما لا يدعون ان متابعتهم والاعتراف بامامهم اذا صار مضافا الى المعارف العقلية وغيرها حصل الحجة والأدلة وضعف هذه الدعوى وتعريضها عن الحجة ظاهرة غير محتاج فيها الى الطناب

(١) أقول امامنا قال اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين أو الضدين احتج بان النظر يجب أن يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين ومناقضة اللوازم قريية من منافسة الملزومات وقال بذلك أبو هاشم ومن قال عدم اجتماعهما الوجود الصارف كالا كل مع الامتلاء انما قال بذلك لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه ذهب القاضي وهو مذهب الحكماء قالوا ان كثير من الناس يتعاملون من غير أن يسبق شك الى أذهانهم وذهب أبو هاشم الى ان الامر اثبت في أن النظر ممتنع أن يكون شاكا

(٢) أقول قد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه لاجدته اما التصديقات فان كانت أولية فالجمع بين تصوري طرفها مكتسب وهو الحصول في قوله اذا حصل وما يحصل بتوسط اكتساب فهو مكتسب والتوسط في قوله افتقره الى توسط مقدمة أخرى عبارة عن الاكتساب فانما ظهر ان من العلوم ما هو مكتسب والقول بان الامر بما لا يطاق غير جائز مخالف لمذهب أهل السنة وقوله لو صح ذلك لبطل أصل الدليل كلام يتعلق بمسئلة الجبر والقدر ولا وجه للاستغناء بها ههنا

والاصح لو جوب لا على سبيل التولد اما لو جرب لان كل من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن  
 فمع حضوره - الذين العلمين في الدهر يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن والعلم بهذا الاعتناع ضروري  
 وأما بطلان التولد فلان العلم في نفسه ممكن فيكون مقبولا والله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته  
 والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الالتزام لانهم اعلم يتولوا في التذكر اعملة لا توجد في النظر فان  
 صحت تلك العلة لظاهر لفرق والامتنعوا الحكم في الاصل (١) **مسئلة** النظر القاسد لا يولد الجهل ولا  
 يستلزمه عند الجهور منا ومن المعتزلة وقبل انه قد يستلزم وهو الحق عندى ما ان كل من اعتقد  
 أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضوره - الذين الجهلين استحالة أن لا يعتقد أن العالم  
 فلا يكون مراد للعادل وسائر الاختلافات يمتلئ باختلاف الاعتبارات كما بينه  
 (١) أقول الاشعري يقول لا مؤثر الا الله تعالى والعلم بعد النظر حاش محتاج الى المؤثر فاذا هو  
 فعل الله تعالى وليس على الله شيء واجب وقوعه غير واجب وهو أكثرى فهو على كطلوع الشمس  
 كل يوم وذلك ان أفعل الله المتكررة يقال انه جعلها باجراء العادة وكل مالا يتكرر رأو يتكرر  
 قلبه لا فخرها للعادة أو نادر وأما المعتزلة فلما أثبتوا بعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا  
 بأن كل فعل به - مدبر عن فاعله بلا توسط شيء آخر كالأعتدال من الحيوان يقولون انه حصل منه  
 بالباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شيء آخر كالحركة التي تصدر عنه بواسطة الاعتدال يقولون انه  
 حصل منه بالتولد وهو نادى الاشعري ان الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل اجراء العادة وليس  
 بمتنع أن لا يخلقه بعده وقال المعتزلي أنه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التولد فهو  
 متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة التامة وصاحب الكتاب وافق الاشعري في  
 كونه من فعل الله تعالى ووافق المعتزلي في كونه واجب الوقوع بعد النظر وخالف الاشعري في  
 قوله ليس بمتنع أن لا يخلقه وخالف المعتزلي في انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثل الذي  
 ذكره وله أن يدعى ذلك في جميع المواضع مع الزومات وللأشعري أن يمنع قوله فمع حضوره - الذين  
 العلمين في الدهر يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وقوع  
 النطق من الجمادات وقد يقع ذلك عند ظهور المحزن من الانبياء قبل وانما أخذ صاحب الكتاب هذا  
 القول من القاضي أبي بكر الباقلاني وامام الحرمين فانه ما قال باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب  
 لا يكون النظر علة أو مولدا ثم ان الأشعريه زودوا قول المعتزلة باستعمال القياس فان القدماء من  
 المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الأصول الذي يستعمل في الفقه وهو الحق فرع لاصل في  
 حكم سبب جامع له ما به عون انه السبب في الحكم بالاصل وهو وجود في الفرع فيجب أن يكون  
 مسببه وهو الحكم موجودا أيضا في الفرع وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون هذا القياس  
 على تقدير محتمل لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربما يفرقون بين  
 الاصل والفرع بما يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل فقال  
 المصنف قياس الاشعري النظري في قوله ان النظر لا يولد العلم على التذكر فان المعتزلي  
 يوافق في أن التذكر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر لا يفيد اليقين لا يكونه قياسا غير  
 مقبولا لليقين ولا الزام على تقدير المساعدة في استعماله القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة  
 لم يقولوا بالتولد في التذكر لعل توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك العلة ان التذكر ربما يحصل  
 من غير قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان صحت تلك العلة تظهر الفرق فسقط  
 الاستدلال بهذا القياس والامتنع في التذكر أيضا لو أن يقولوا بالتولد التذكر كما قالوا في النظر بعينه

نفسه وهو محال وان لم يكن  
 جسميا فهو المطلوب  
 (الطريق الرابع) الاستدلال  
 بحديث الصفات وهي  
 محصورة في دلائل الآفاق  
 والانفس كما قال تعالى  
 سترهم آياتنا في الآفاق  
 وفي أنفسهم وأظهرها أن  
 تقول النظمه جسم  
 متشابهة الاجزاء في الصورة  
 فلما أن تكون متشابهة  
 الاجزاء في نفس الامر  
 أولا تكون فان كان الاول  
 فقول المؤثر في طباع  
 الاعضاء وفي اشكالها يمنع  
 أن يكون هو الطبيعة لان  
 الطبيعة الواحدة تقتضي  
 الشكل الكروي فوجب  
 أن يقول الحيوان على  
 شكل الكرة وعلى طبيعة  
 واحدة بسيطة وهذا خلف  
 وان كان الثاني وجب أن  
 يكون كل واحد من تلك  
 الاجزاء على شكل الكرة  
 فيلزم أن يكون الحيوان على  
 شكل الكرات مضموم بعينه  
 الى بعض وهذا خلف فثبت  
 ان خالق أبدان الحيوانات  
 ليست الطبيعة بل فاعل  
 مختار ثم يحتاج في اثبات  
 كونه واجب الوجود لذاته الى  
 ما ذكرنا في الطريق الاول  
**المسئلة الثالثة**  
 إله العالم بمتنع أن يكون  
 جسميا ويدل عليه وجوه

الامر بالمعرفة ثابتا على الاطلاق وهو ممنوع فلم لا يزأن تكون صفة الامر وان كانت مطلقة في اللفظ  
 لكن في المعنى مقيدة كما في قوله تعالى وآتوا الزكاة الجواب - هذه الاستدلال وان كان ممكنا لكن  
 الاولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى قل انذاروا (١) **مسئلة** وجوب النظر  
 سمعي خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية لما قولهم تعالى وما كنا معذبين حتى  
 نعمت رسولا ولان فائدة لوجوب الثواب والعقاب ولا يتبع من الله تعالى شيء من أفعاله فلا يمكن  
 القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل فلا يمكن القطع بالوجوب واحتجوا بأنه لو ثبت الوجوب  
 الا بالسمع الذي لا يعلم صحته الا بالنظر للمخاطب أن يقول اني لا أنظر حتى لأعرف كون السمع صدقا  
 وذلك مفض الى الختام الانبياء والجواب أن هذا لا يزم عليكم أيضا لان وجوب النظر وان كان عندكم  
 عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل لما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم  
 بوجوب معرفة الله تعالى وأن النظر طريق اليه والاطريق اليه سواء وان ما لا ينحسب الواجب الا به فهو  
 واجب وكل واحد من هذه المقدمات نظري والموقوف على النظري نظري وكان العلم بوجوب النظر  
 عندكم نظريا فلما نطب أن يقول لا أنظر حتى لأعرف وجوب النظر ثم الجواب ان الوجوب  
 لا يتوقف على العلم بالوجوب والالزام الدور بل يكفي فيه اسكان العلم بالوجوب والامكان هنا حاصل  
 في الجملة (٢) **مسئلة** اختل في أول الواجبات منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال  
 هو النظر المقيد بالمعرفة ومنهم من قال هو الفقدان هذا النظر وهذا خلاف لفظي لانه ان كان  
 المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فلاشك انه هو المعرفة عند من يجعلها مقصورة  
 والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلاشك انه التصديق  
 (٣) **مسئلة** حصول العلم عقيب النظر الصحيح للعامة عند الأشعري وبالتردد عند المعتزلة

السابق منافيا للاختيار اسكان الله تعالى غير مختار في أقواله المحدثه وهو باطل بالانهاق  
 (١) أقول الوجوب الشرعي لا يرفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع بالعلوم  
 وقوعه والا فلا يكون شيء بواجب شرعي أصلا واما التعويل على ظاهرا النص مع التشكيك بعنل هذه  
 الاستدلال فكما امتنع

(٢) أقول - حكى عن افعال الشاشي من أصحاب الشافعي وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم  
 من أهل السنة أنهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا والقول بان المعرفة واجبة هو احدى متقدمي المسئلة  
 المتقدمة وقوله فائدة لوجوب الثواب والعقاب فيه نظرا لأن أهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة  
 والمعتزلة يقولون بان القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعي والوجوب العقلي يثبت باستحقاق تاركه  
 لهم عقلا فهنا الاستدلال ساقط واما قوله في معارضة المعتزلة بغير متوجه عليهم لان وجوب النظر  
 عندكم ليس بمتوقف على العلم بالوجوب بل قالوا دفع الضرر المظنور الذي لعلة يلحق بسبب الجهل  
 بالنعيم واجب في البداهة العقلية وذلك لا يمكن الا بمعرفة ذلك لا بترك النظر بل انما يزول  
 بالنظر واما الوجوب السمي فلو كفي فيه امكان العلم لوجوب لازم أن يجب على المكلفين ما لا يعلمونه  
 أصلا لان امكان العلم بصدق الواجبات غير الذي يعلمونه حاصل والجواب أن يقال امكان العلم بصدق  
 الاوامر السميعية يقتضي وجوب النظر فيها

(٣) أقول - حكى عن أبي الحسن الأشعري ان أول الواجبات هو العلم بالله تعالى واما القول بان  
 أول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة وقيل اليه ذهب أبو اسحاق الاسفرائيني وذهب امام  
 الحرمين الى أن أول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا وان كان مقدورا

ول انقسمه وكل جسم  
 قائم بالجسم فانه  
 كب ومنقسم فثبت ان  
 جب الوجود لذاته  
 جود غير هذه الاجسام  
 سير الصفات القائمة  
 بجسام وهو المطلوب  
 طريق الثاني الاستدلال  
 حدوث القوت على  
 جود واجب الوجود  
 قول الاجسام محدثة  
 كل محدث فله محدث  
 علم به ضروري كما بيناه  
 جميع الاجسام لها  
 دث وذلك المحدث يمنع  
 يكون جسميا أو جسمانيا  
 لازم كونه محدثا لنفسه  
 لو محال الا أنه بقي ههنا  
 يقال فلم لا يجوز أن  
 ون محدث الاجسام  
 لذاته غير متوقف في  
 طال الدور والتسلسل  
 الدليل المتقدم  
 طريق الثالث الاستدلال  
 كان الصفات فنقول  
 دللنا على ان الاجسام  
 سرها متساوية في تمام  
 هية واذا كانت كذلك  
 اختصاص جسم  
 تلك مما به صار فلكا  
 اختصاص جسم الارض  
 به صار ارضا أمرا جازما  
 بدله من محض وذلك  
 نصص ان كان جسمها  
 تفرق في تركيبه وتألفه الى

### المسألة الرابعة

في امتناع كونه جوهرًا  
اعلم بان المراد من الجوهر  
المتخيز الذي لا ينقسم أو  
المراد منه كونه غنيا عن  
المحل والاول باطل لوجهين  
أحدهما أن الدليل الذي  
ذكرناه في حدوث الاجسام  
وأنه يعجز عنه في جميع  
المتخيزات فعلى هذا كل  
جوهر محدث والله تعالى  
ليس بمحدث فيمتنع كون  
الاله جوهرًا الثاني ان  
اقائلين بنفى الجوهر الفرد  
قالوا كل متخيز فان عينه  
غير يساره وقد انه غير خلفه  
وكل ما كان كذلك فهو  
منقسم ولا شيء من المنقسم  
بواجب لذته وامان كان  
المراد بالجوهر كونه غنيا  
عن المحل فهذا المتيقن حق  
والنزاع ليس الا في اللفظ  
المسألة الخامسة  
في امتناع كونه في المكان  
وبدل عليه وجوه (الاول)  
ان كل ما كان محتصا  
بالمكان فان كان بحيث  
يتميز فيه جانب عن جانب  
فهو مركب وقد ابطالناه  
وان لم يكن كذلك كان  
كالجوهر الفرد والنقطة  
التي لا تقبل القسمة وقد  
أطبق العقلاء على تنزيه  
الله تعالى عن هذه الصفة  
(الثاني) انه لو كان في الخبز

فالهيماء غير العلم به - ما ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلا عليه -  
لان العلم باضافته أمر الى أمر متوقف على العلم بالمتضايفين فالعلم بكون الدليل دليلا على المدلول متوقف  
على العلم بوجود المدلول فلو كان العلم بوجود المدلول مستقادا من العلم بكون الدليل دليلا عليه لزم  
الدور وأنه محال والله المتوفيق المقدمة الثالثة في الدليل وأقسامه (١) **مسألة** الدليل  
هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والامارة هو الذي يلزم من العلم به اطن وجود المدلول وكل  
واحد منهما اما أن يكون عقليا محضاً أو سمعياً محضاً أو مركباً منهما - ما اما العقلي فلا بد وأن يكون بحيث  
يلزم من وجوده وجود المدلول فاللزام حاصل لا محالة من هذا الطرف فان لم يحصل من الطرف  
الأخر فهو الاستدلال بالشرط وعلى الشرط كالا - استدلال بالعلم على الحياة وان حصل من الطرف  
الأخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المميز والمعلول المميز على العلة المطلقة أو المعينة - ان  
ثبت التساوي بدليل منفصل أو بأحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الاوئين أو بأحد المتلازمين  
على الآخر كالمضايفين اما السمعى المحض فيحتمل لان خبر الغير مالم يعرف بالعقل صدقه لم يقد واسا  
المركب فظاهر (٢) **مسألة** الدليل اللفظي لا يقبل الدقيق الا عند من يقن أمور عشرة عصبة  
رواة مفردات تلك الالفاظ واعراضها وقصر بعضها وعدم الاشتراك والمجاز والتقل والتخصيص  
بالاشخاص والازمنة وعدم الاضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العتلى الذي لو كان  
لرجح عليه اذ ترجح النقل على العقل يقتضى القدر في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره اليه  
واذا كان المنتج ظنيا فإظنه بالنتيجة (٣) **مسألة** النقلات باثرها مستندة الى

(١) أقول يريد أن يبين أن العلم بوجه دلالة دليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول فيبين أن  
العلم باضافته أمر الى أمر متوقف على العلم بالمتضايفين وهذا يكفيه ثم انه أراد أن يبين أن الامر الاضافي  
ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول وانما يتوقف على وجود المدلول فلا يكون مستقادا منه وهذا  
البيان غير موافق للسمعى لان المعلول مع كونه مستقادا من العلة مستلزم لها فان أراد نفي تخصيصه  
بالاستلزام فليس في البيان ما يفيق - بذلك واعلم أن هذه المسألة انما تجري بين المتكلمين عند  
استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ماسوى  
الله على وجوده متغاير لهما فان المتغاير لوجوده داخل في وجود ماسواه والمتغاير لوجود ماسواه هو  
وجوده فقط والجواب عنه أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو متغاير لهما هو امر اعتبارى  
عقلى ليس بوجوده في الخارج كما سيحى في تحقيق التضايف

(٢) أقول الصواب أن يقال الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول فان من المدلول مالا  
وجوده ويستدل عليه كنفى العلم الذي يستدل عليه بنفى الحياة وكذلك الدليل والامارة هي الذي يلزم  
من النظر فيها الظان بالمدلول وأما قوله فاللزام حاصل لا محالة من هذا الطرف وان حصل من الطرف  
الأخر فهو كذا وكذا فلا شاك في أن اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفين متلازمين ثم قوله  
بعد ذلك أو بأحد المتلازمين على الآخر هو عين ما قاله أولا لانه قد يميزه والاختلاف بينهما ما ليس الا  
بالمسألة والمتلازم بين المضايفين في الحقيقة ليس متغاير الماذا كرفى العلة والمعلول لان ذات كل واحد  
من المضايفين علة للاضافة المتعلقة بالآخر فهو نوع من دلالة العلم على المعلول الا انه واقع مرتين في  
الجانبين والباقي ظاهر

(٣) أقول كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي بنفسه العلم وذهب المصنف الى انه لا يقسمه  
وعد هذه الامور ويزاد في بعض النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا تقع فيها شاك بسبب رواة الالفاظ



(الاول) انا قد دللت على تماثل الاجسام واذ اثبت هذا وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر فحينئذ يكون اختصاصه بعلمه وقدمه وقدرته ووجوب وجوده من الجائزات فوجب افتقاره في حصول هذه الصفات الى فاعل آخر وذلك على واجب الوجود لذاته محال (الثاني) ان قد دللت على أن الاجسام بأمرها محدثة والاله يجب أن يكون قديما أزليا فيمتنع كونه جسميا (الثالث) انه لو كان جسميا لكان مساويا لساير الاجسام في الجسمية فان لم يخالفه باعتبار آخر لم يكن كونه أن يكون مثله هذه المحدثات وان خالفها باعتبار آخر فبانه المشاركة غير مابة المخالفة فليزم وقوع التركيب في ذاته لكان قد يمتنع وقوع التركيب في ذات واجب الوجود محال (الرابع) وهو انه لو قام بجسملة الاجزاء علم واحد وقدره واحدة لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو محال وان قام بكل واحد منها علم على حدة وقدره على حدة لزم القول بتعدد الالهة

ففي عن المؤثر وهو جهل اختصوا بأن النظر في الشبهة لو اسـ ملزم الجهل لكان نظر الحق في شبهة المبطل يفيد جهل الجهل خوآنه أنه معارض بأن النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل الحق يفيد العلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه (١) **مسئلة** قد عرفت أن الفكرة كره وترتيب تصديقات يتوسل بها الى تصديقات أخرى ثم التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمقتضاها فهو الفكرة الصحيحة والافهوالفكر الفاسد (٢) **مسئلة** ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة فان الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وأن كل بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها عاقر عاقر بل لا بد مع حضور المقدمتين من التقطع لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهذا ضعيف لان اندراج احدي المقدمتين تحت الاخرى اما أن يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين واما أن لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التمامها مع الاولين كالسكلام في كيفية التمام الاولين وينبغي ذلك الى اعتبار ما لانهاية له من المقدمات وان لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمة مستحال أن يكون شرط في الانتاج لان الشرط مغاير للشرط وههنا لا مغايرة فلا يكون شرطا وأما حديث البغلة فكذلك انما يكون اذا كان الحاضر في الذهن احدي المقدمتين فقط اما الصغرى أو الكبرى أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة (٣) **مسئلة** اختلفوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا والحق أن هنا أمور ثلاثة العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول اما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومسئول له واما العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو مغاير ايضا للعلم بذات الدليل والمدلول لانه علم باضافة أمر الى أمر والاضافة بين الشيئين مغايرة لهما وانما يمكن ذلك لهم لا بأبهاشهم من المعتزلة قال بأن التذكري اسفح للذهن من غير قصد لا يولد العلم المتابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد واختياره فهو مولد لان ذلك العلم انما يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله (١) أقول لا يولد والادكان الجاهل معذورا وأما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول بالاستلزام للجهل وكلامه ظاهر (٢) أقول الفكرة الصحيحة مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما في نفس الامر ويكون الترتيب على الوجه الذي ينبغي والشرط الاخير داخل في تصور التصديقات بالاستلزام والعكس الفاسد يكون فاسدا اقوات الشرطين أو أحدهما ويفهم من قوله ذلك ان لا يكون التصديقات المطابقة عن المستلزمة داخلية في الفكر الفاسد (٣) أقول رده على ابن سينا اضعف من الذي ادعى ضمه لانه الاندراج ان كان مغايرا للمقدمتين لا يجب أن يكون مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس والاندراج ليس بقضية انما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد التأليف والجزء الصوري لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الصغرى بعض الجزئيات من الاوسط الذي وقع الحكم بالا كشر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة الا عندها العلم وقوله قال لم يكن معلوما مغايرا للمقدمتين استحال أن يكون شرط في الانتاج انما يصح اذا جعل استلزام المقدمتين اما ان جعل مغايرا لهما مغايرة الصورة لهما أم أو العارض للمعروض وجب أن يكون شرط في الانتاج مع كونه مغايرا لهما

التصورين وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود وإذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفرداته كذلك (١) الثانية ذهب جمهور اللاهوتة

غير يقيني بما يقع فيه مختلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتمساح فانه يحرك الفل الأعلى عند المخ  
واما قياس الفقهاء فظني أيضا لأن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يدل على أن علة ذلك الثبوت هو  
الامر المشترك ولو ثبت أن المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز أن يكون علة خاصة بتلك  
الصورة أعني يكون خصوصية تلك الصورة شرط في عليةا اما ان ثبت أن عليةا للحكم عام حيث  
كان راجع هذا القسم الى القسم الاول أعني الاستدلال بالكل على جزئياته وصار ذكر الصورة  
بكون الحكم فيه لها قابلية لا أثر له أصلا وانما يختص هذا بالعقلاء لانهم يكتفون بمحصل الظن  
ولا يستعمل جميعهم أيضا أقوله هو بالحقبة مركب من الاوabin فلا بد يستدل فيه بجزئي على كلي كما في  
الاستقراء الان الاستقراء لا يقتضي على جزئي واحد ثم يستدل بذلك الكل على الجزئي الآخر  
وذلك أيضا ليس يقينا فهو مركب مما يشبه الاوabin وليس منهما ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى  
استثنائي واقترااني فالاستثنائي انتركب من مقدمتين أو لها شرطية والآخرى مفردة بل يمكن وتكون  
عن إحدى طرفي الشرطية أو نقيضها والاقترااني هو الذي لا يكون كذلك والاستثنائي ينقسم الى  
متصلة ومنفصلة وفي المتصلة يحتمل أن يكون التالي وهو اللازم أهم من المقدم الذي هو المزموم كوجود  
العلم ووجود الحياة فيستدل من غير المزموم ومن غير اللازم ولا يستدل من وجود اللازم ولا من عدم  
المزموم وقد أورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات ذليلة وفي المنفصلة يستدل بعين كل واحد على  
نقيض الآخر وبالعكس فينتج أربع نتائج وأما الاقترااني فلا بد في مقدمته من جزء مشترك بينهما  
ومن جزء خاص لكل واحد منهما فمتناسبا وإذا التقي المشترك ثبت الحكم المطلوب بين المنفقتين  
وهو النتيجة وينقسم الى أربعة أقسام محكوم ما به في أحدهما محكوم ما به في الأخرى وأما محكوم ما به فيهما  
وأما محكوم ما به في الأول وينقسم الى ما يكون المشترك محكوم ما به في المقدمة التي يكون التالي من جزئها  
محكوم ما به في النتيجة ويسمى شكلا أولا وأما أن يكون بعكس ذلك ويسمى شكلا رابعا ولا يوردي  
أكثر الكتب لعدم عن الطبع وأما إذا كان المشترك محكوم ما به فيهما فيسمى شكلا ثانيا وإذا كان محكوم  
عليه فيهما يسمى شكلا ثالثا والحمد هو الاول وينتج منه أربعة ضروب لان المقدمة التي تشمل على  
الحكم عليه في النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية والأخرى يجب أن تكون كلية موجبة  
أو سالبة والنتائج أربعة موجبة كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية وقد أورد ذلك في  
ألفاظ قليلة في غاية الإيجاز والثاني أورد على سبيل الاختصار والمنتج منه أربعة ضروب  
أيضا ولابد من أن يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشمل على المحكوم عليه في النتيجة  
كلية ولا ينتج الأسالبة متباينة الباقيين دائم الحكم ليكون المتباينان كطرفي النقيض والنتائج  
تكون إما سالبة كلية وإما سالبة جزئية والثالث أيضا أورد على سبيل الاختصار يجب فيه أن  
يكون المقدمة التي تشمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة وأحدها كلمة والمنتج منه ستة  
أضرب كلها جزئية إما موجبة وإما سالبة وعبر عن الجزئية بقوله يلتقي المحكوم والمحكوم عليه في كل  
وفي خارج ذلك التحل فربما لا يلتقيان وأما الشكل الرابع فلم يذكره لما مر وتفاصيل ذلك يستدعي  
كلاما طويلا

(١) أقول هذا لازم من مذهبه وهو أن التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم وغير  
لازم على مذهب من يقول التصديق هو الحكم وحده لكان الحق ههنا هو الذي ذكره وما اعترض به

بالارض وذلك لا بقوله  
مسلم وأما الظواهر العقلية  
المشعرة بالجسمية والجهة  
فالجواب الكل على عنان  
القواطع العقلية ذات على  
امتناع الجسمية والجهة  
والظواهر العقلية مشعرة  
بمحصل هذا المعنى والجمع  
بين تصديقهما محال  
والأثر اجتماع النقيضين  
والجمع بين تكذيبهما  
محال والأثر المحال  
النقيضين والقول بترجيح  
الظواهر العقلية على  
القواطع العقلية محال لان  
النقل فرع على العقل  
فالقدح في الاصل التصحيح  
الفرع يوجب القدح في  
الاصل والفرع معا وهو  
باطل فلم يبق الا الاقرار  
باعتقادي الدلائل العقلية  
القطعية وحمل الظواهر  
العقلية على التأويل  
وأما على تفويض علمها  
الى الله سبحانه وتعالى وهو

الحق

المسألة السادسة

في أن الحلول على الله محال  
والدليل عليه أن المعقول  
من حلول الشيء في غيره  
كون هذا الحال تبعا لذلك  
الحمل في أمر من الامور  
وواجب الوجود لذاته يتمتع  
أن يكون تبعا لغيره  
فوجب أن يتمتع عليه

لكان اما ان يكون متناهما  
من كل الجوانب أو غير  
متناه من كل الجوانب أو  
يكون متناهما من بعض  
الجوانب دون البعض  
والاول باطل والا لكان  
اختصاصه بذلك المقدر  
المتناهي من كل الجوانب  
دون الزائد والنقص  
محتاجا الى محض وذلك  
يوجب الحدوث والثاني  
باطل لان كل بعد فانه يقبل  
الزيادة والنقصان وكل  
ما كان كذلك فهو متناه  
ولان على هذا التقدير  
يكون مركبا لان البعد  
الممتد الى غير النهاية  
يفرض فيه قطعة كبيرة  
ولان على هذا التقدير  
تكون المحدثات مختلطة  
بذاته والثالث باطل لان  
القول بالبعد الذي لانه نهاية  
له محال بالدليل الذي  
ذكرناه سواء كان من كل  
الجوانب أو من بعضها  
ولان الجانب المتناهي غير  
ما هو غير متناه فيلزم  
وقوع التركيب والوجه  
الثالث ان العالم كره فلو  
حصل فوق أحد الجوانب  
انصارا أسفل بالفسمة الى  
أقوام آخرين ولو أحاط  
بجميع الجوانب صار معنى  
هذا الكلام ان الله العلم  
فلك من الادراك المحيطة

صدق الرسول وبكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالعقل والالزام الدور اما  
لذي لا يكون كذلك فبكل ما كل خبر بوقوع بما لا يجب عقلا وقوعه كن الطريق الى البه الغفل ليس الا  
وهو اما العام كالعماديات والخاص كالكتاب والسنة والخارج عن القسمين يمكن اثباته في الجملة بالعقل  
والنقل معا (١) **مسئلة** اذا استدللنا بشئ على شئ فاما ان يكون أحدهما أخص من  
الثاني أولا يكون والا على قسمين لانه اما ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس في عرف  
المنطقيين أو بالعكس وهو الاستقراء وأما الثاني فلا يمكن الاستدلال بأحد هما على الآخر الا اذا  
اندرجت تحت وصف مشترك بينهما فاستدل بشئ الحكم في إحدى الصورتين على ان المنطوق هو  
المشترك ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الأخرى وهو القياس في عرف الفقهاء وهو في الحقيقة  
مركب من القسمين الاولين ثم القياس بالعمى الاول على خمسة أقسام أحدها ان الحكم يلزم من شئ لشي  
فيلزم من وجود الملزوم وجود الملازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وتحقيقه للزوم ولا يلزم من عدم الملزوم  
عدم اللازم ولا من وجود الملازم وجود الملزوم وتحقيقه للعدم هو ثانيا التقسيم المحدث الى قسمين  
فانه يلزم من دفع ايها ما كان ثبوت الآخر ومن ثبوت ايها ما كان ارتفاع الآخر وثالثها اذا حكمنا بثبوت  
الالف لكل ما ثبت له الباء أو بانتفاء الف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتة لكل الجسيم أو  
لبعضه حكمنا بثبوت الف ورابعها اذا حكمنا بالالف ثابتة للباء وميلوباعن الجيم فان كان وقت  
السلب والایجاب واحدا كفي ذلك في مبانة الطرفين فأما اذا لم يعين الوقت لم ينتج الاعتدال الدوام  
في إحدى الطرفين لان دوام إحدى القضيتين يوجب الآخر كيف كان وخامسها اذا حصل  
وصفان في محل واحد فقد التقياه اما في الخارج عنه فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فلا  
حرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئي وتفاصيل هذه المناهج مذكور في كتبه المنطقية اركان الثاني  
في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موحدا أو معدودا فهنا ثلاث مسائل (٢) **المسئلة**  
الاولى في أحكام الموجودات تصور الوجود والعدم بديهي لان ذلك التصديق يتوقف على هذين

وتصريفها واهرامها والاشترار والذخ والتقديم والتأخير وبسبب المراض العتلى فان وقع فيها  
شئ بسبب الجحاز أو التخصيص أو الاضمار فممكن

(١) أقول الذي يستدل الى صدق الرسول فقط كالاشياء الى بقلته عليه الصلاة والسلام بالتواتر  
فان النقل عنه يصير ضروريا كما مر بخمس صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليل وأمثال  
ذلك لا طريق اليه الا العقل وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه هو كاثبات الصانع العالم  
القادر المختار المتكلم والخارج عن القسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل العام كالعماديات مثل  
ما يتفق بالتواتر الذي يحصل العلم به ان يصدق الرسول ولما لا يصدق والخاص بان يصدق هو  
ما اشتمل عليه الكتاب والسنة

(٢) أقول يريد ايراد جمع المخرج مفصلة بقول موبخ وهو في غاية الحسن والبلاغة وذلك انه قسم  
الاستدلالات الى ثلاثة أقسام قياس المنطقيين والاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين  
بالتشليل وأخر القول في القسم الاول اما الاستقراء فهو الحكم على كل ما ثبت جزئياته فان كانت  
الجزئيات محصورة تسمى بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج  
يه ديا واحد وكل فرد يعدي بالواحد وكل عدد يعدي بالواحد وهذا يقيني وان لم تكن الجزئيات محصورة  
فذلك الحكم يكون ظاهرا لا احتمال أن يكون خفي غير ما ذكر بحلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بأن  
كل حيوان يصير لك فكمه الاسفل عند المصنوع لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم

ولان السوادية المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتماء المحض ومتباينة بخصوصيتها النوعية ومباينة  
 الاشتراك غير مباينة الامتياز فتثبت تلك الذوات زائدة على ماهياتها المختصة فهي حال ما فرضناها خالية  
 عن صفة الثبوت موصوفة بها هذا خلف (١) ولان عدد الذوات المعدومة قابل للزيادة والتمتع ان لم يكن  
 متناهيا والحصم لا يقول به (٢) ولان الذوات أزلية فلا تكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون  
 مقدورا عندهم واذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل (٣) ولان  
 السواد المعدوم اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فالوحدة ان كانت لازمة للماهية امتنع  
 زوالها فوجب أن لا يتعدى الوجود وان لم تكن لازمة فيفرض ارتفاعها لان كل ما كان ممكنا  
 لا يلزم من فرض ارتفاعه محال فاذا زالت الوحدة حصل التعدد وهو لا يتحقق الا ذاتيها بين التباين  
 بالهوية ثم مباينة التباين ان كان من لوازم الماهية فكل شيئين فهما مختلفان بالماهية هذا خاف وان لم  
 يكن من لوازمها كالمشيء حال عدمه مورد للسفات المتزايلة ولولا ذلك لجاز ان يكون محل الحركات  
 والسكنات المتعاقبة عدما محض وذلك عين السفسطة (٤) احتجوا بامرين (الحجة الاولى) المعدوم  
 متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت ببيان الاول من ثلاثة اوجه أحدها أن المعدوم معلوم وكل معلوم  
 متميز اما ان المعدوم معلوم فلان طلوع الشمس غدا معلوم الا انه وهو معدوم والحركة التي يمكن ان  
 أفعليها كالحركة الى اليمين واليسار والتي لا يمكن في أن أفعليها كالطيران الى السماء معلومة مع أنها  
 معدومة واما ان المعدوم متميز فلا في أميز بين الحركة التي أفعليها والتي لا أفعليها وأميز بين  
 طلوع الشمس من مغربها ومن مشرقها وكذلك الحكم على إحدى الحركتين بأنها توجد غدا وعلى الأخرى  
 بأنها لا توجد ولا معنى للتمييز الا ذلك فانها التي قادر على الحركة في سرعة وغير قادر على خلق السماء  
 والارض وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز بعض هذه المعدومات  
 عن البعض والاستحالة أن يقال انه يصح مني فعل هذا ولا يصح مني فعل ذلك ونالنا أن الواحد  
 مناقدر يشأ أو يكره شيئا آخر وان كان المراد المأكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المأكروه قبل  
 الوجود والاستحالة أن يكون أحدهما مرادوا الآخر مأكروها فتثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات  
 يجوزون بس الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للامتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات  
 التي لا تكون موجودة شيئا ثابتا وللتعيينات التي لا يقبل الامع الذوات حال الوجود ولا معدوم  
 بل هي وسائط بينهما والبصريون من مشايخهم كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وانما عهدهم  
 يقولون بأن الذوات في المعدوم جواهر واعراض وأبو القاسم البلخي والبعديون يقولون بأنها أشياء  
 والفاعل يجعلها جواهر واعراضا

- (١) أقول اما الحجة الاولى فتعذر الكلام فيها وأما الثانية فالزام اشتراك الثبوت حالة المعدوم فهم  
 معترفون به وقوله فهي حال فأمر صناعي معرفة عن صفة الثبوت جوابا لما فرضناها معرفة عن الوجود  
 لاعن الثبوت ولا يقولون لمباينة الامتياز ثابتا بل ان كان ولا بد فهي أحوال
- (٢) أقول انهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات لافي المعدومات
- (٣) أقول هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود أمر زائد عليها كالتركيب الذي هو يدل  
 على الأجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم من كون الأفراد غنية كون المركب غنيا عنه
- (٤) أقول لهم ان يقولوا السواد حالة المعدوم لا يوصف بالكثرة وأنت ان كان معدوما فالتباين ليس  
 من لوازمها ولا يجب أن يكون كل ما يكون لازما للماهية زائلا فلا يكون المعدوم مورد للصقات  
 المتزايلة والسفسطة غير لازمة



الحلول وان كان المراد  
بالحلول شيئا سوى ما ذكرناه  
فلا بد من افادة تصويره حتى  
نظرفيه هل يصح اثباته  
في حق الله تعالى أم لا  
المسئلة السابعة

في أنه يستحيل قيام الحوادث  
بذات الله تعالى خلافا  
للكرامية والدليل عليه ان  
كل ما كان قابلا للحوادث  
فانه يستحيل خلوه عن  
الحوادث وكل ما كان  
يتمتع خلوه عن الحوادث  
فهو حادث ينتج ان كل  
ما كان قابلا للحوادث فانه  
يكون حادثا وعند هذا نقول  
الاجسام قابلة للحوادث  
فيجب كونها حادثه ونقول  
أيضا ان الله تعالى يتمتع  
أن يكون حادثا فوجب أن  
يتمتع كونه قابلا للحوادث  
والحاصل أن الجميع بين  
قبول الحوادث وبين  
القدم محال فلذلك كرم يدل  
على صحة مقدمات هذا  
الدليل فنقول الذي يدل  
على ان كل ما كان قابلا  
للحوادث فانه لا يخلو عن  
الحوادث هو ان كون  
الشيء موصوفا بالصفة  
يمكن الاتصاف بالحدثات  
مشروط بإمكان وجود  
المحدث لان كون الشيء  
موصوفا بالصفة المعينة  
فهي عن تحقق امكان تلك

والاعتزلة وجميع هذا الى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والافرس أنه ليس كذلك  
لما أنه لو كان كذلك لكانت مغايرة لما هيته فيكون الوجود قائما بما ليس بوجوده ونحوه يفضي الى  
الشك في وجود الاجسام (١) احتجوا بأن مقابل الشيء واحد والابطال الحصر العقلي فيجب أن يكون  
الاثبات الذي هو مقابل الشيء واحدا ولا يمتنع تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وورد التقسيم  
مشترك بين القسمين ولا نأذاعلم بوجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهر أو عرضا  
وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك بينهما والجواب عن الاول ان ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق  
تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا يدل على ثبوت أمر عام وعن الثاني أن مورد التقسيم  
بالوجوب والامكان هو الماهية والمعنى أن بقاء تلك الماهية اما أن يكون واجبا أولا يكون وعن  
الثالث أنه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل (٢) المسئلة الثانية  
في المعدوم المعدوم اما أن يكون متمتع الثبوت ولا نزاع في أنه نفي محض واما أن يكون ممكن الثبوت  
وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافا للباقيين من المعتزلة ومحل  
الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سوادا ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من  
صفة الوجود (٣) لما أن وجود السواد عين كونه سوادا على ما مر فيتمتع أن يكون سوادا من عدم الوجود

عليه فيما مر نظاير الفساد

(١) أقول لو كان الوجود عرضا ومخفيا ليس بوجوده لكان يجوز ذلك يفضي الى الشك في وجود الاجسام  
لكن ليس كذلك فان محال الوجود أمر عقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللا وجود ولا مع  
لا اعتبار أحدهما ثم اذا أخذ ذلك الامر مع الوجود لا بد وان يكون بينهما ما مغايرة ولا يلزم من ذلك كون  
أحدهما حالا والاخر محلا وان كان المصنف يريد أن يقاس الاعراض والاجسام على الوجود والماهية  
الذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين فينبغي أن تكون المقايسة مطابقة وذلك بأن يقول لو كان الوجود  
على تقدير كونه حالا قائما بما ليس بوجوده اي بما ليس بذلك الحاصل لكانت الاعراض الباقية قائمه  
بما لا يدخل تلك الاعراض في مفهومه لا بما لا يكون موجودا

(٢) أقول قوله في الجواب الاول ان ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الاول فان  
ذلك لا ينافي الاول بيانه ان ارتفاع (١) يقابل تحقق (٢) وارتفاع (٣) يقابل تحقق (٤) يقابل تحقق (٥)  
(٦) فالارتفاع المطلق المحمول عليه ما وعلى غيرهما أمر مشترك وبقابله تحقق مشترك يصح أن يعمل  
على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما ونفخ لان نفي اشتراك الوجود الا ذلك التحقق المطلق لا هذا  
التحقق ولا ذلك التحقق وقوله في الجواب الثاني ليس جوابا عن قوله الوجودية تقسم الى واجب وممكن  
فان الذي فسر به هو رد تلك القسم في قوله وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة اما أن يكون واجبا أولا  
يكون هو الوجود فان البقاء هو استمرار الوجود وكأنه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا  
أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسم وقوله في الجواب الثالث أيضا  
ليس بجواب عن الحجة الثالثة فانه لا يتصور اشتراك وجودان بين الوجود وبين الجوهر العاري عن  
الوجود واللا وجود حتى اذا تغير في التصور وتبدل أحد ما بالآخر نفي ذلك الوجود المشترك ولزم منه  
أن يكون للوجود وجود آخر

(٣) أقول اعترف ههنا بأن المعدوم مشترك بين المتمتع والممكن ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله  
بين الواجب والممكن وينبغي أن يعلم أن القائلين بأن المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين  
المعدوم والمنفى ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس وبثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم ولا

اما ان يكون ثابتا في العدم أولا كون فان كل ما يتاكد من القدرة فمقدرة ان يكون ثابتا في الوجود  
 واذا كان كذلك استحال ان يكون مقدورا وان لم يكن ثابتا في الوجود فثابت في العدم وبقدر ثابت  
 وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا في كونه ثابتا به والجراس عن ترجمه المعنى ومراد  
 وكل مراد ثابت (١) والجواب عن الحجة الثانية ان المحكوم عليه بكونه ثابتا في العدم ان يكون ثابتا في العدم  
 أولا يكون والا بالباطل لان عندكم الذوات المعدومة تمتنع عما لا يتغير والحروج عن الذاتية فلا  
 يمكن جعل الامكان صفة لها وان كان الثاني كمالا لا يمكن وصفها بالعدم بنيت في العدم وحينئذ  
 لا يمكنكم الاستدلال بالامكان على كون الممكن ثابتا في العدم وبالله التوفيق (٢) وتفصيل قول المفلاسفة  
 والمعتزلة في المعدومات زعم ابو يعقوب الشحام وابو عبي الجبائي رانته ابو هاشم وابو الحسن الخياط  
 وابو عبد الله البصري وابو اسحق ابن عياش واثني عبد الجبار بن احمد واثني مذهبهم ان المعدومات  
 الممكنة قبل دخولها في الوجود ذات واعيان وحقائق وان تأثير الفاعل ليس بتجديدها ذات بل في  
 جعل تلك الذوات موجودة واقعة على ان تلك الذوات متباينة بأشخصها واقعة على ان اسباب  
 من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الممكنات ماهياتها غير  
 وجوداتها واقعة على انه يجوز تعمر تلك الماهيات عن الوجود الخارجي فانها قد نعتل المثلث وان لم  
 يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تعمرها عن الوجودين معا لخارجي والذهني نص ابن سينا في المقالة  
 الاولى من الهيات الشفاء على انه يجوز ومنهم من لم يجوز واقعة على ان تلك الماهيات لا توصف بأنها  
 واحدة او كثيرة لان المفهوم من الوحدة والاكثرة معا بل المفهوم من السواد فاذا اعتبر السواد فقط في  
 هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والاكثرة والافتقار اعتبارنا مع السواد غير ذلك يناقض قولنا ان  
 نعتبر السواد فقط بل الماهية لا تنفصل عن الوحدة والاكثرة واقعة على ان الماهيات غير مجعولة قالوا ان  
 كل ما يجب بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لم عند ارتفاع  
 ذلك الغير ان لا يبقى السواد سوادا لكن القول بان السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد  
 والمحكوم به انه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من نقره عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون سوادا  
 حال ما لا يكون سوادا وهو محال اما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة على انها باسرها  
 متساوية في كونها ذات وان الاختلاف بينهما ليس بالاصفات ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم الى انها  
 موصوفة بصفات الاجناس ومرادهم منها ان ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد  
 موصوفة بصفة السوادية وهم جواو زعم ابن عياش ان تلك الذوات عارية عن جميع الصفات  
 والصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم القائلون بالصفات زعموا ان صفات الجواهر اما ان تكون عائدة  
 الى الجملة وهي الحياة وكل ما كان مشروطا بها او الى الافراد وهي اما في الجواهر او في الاعراض اما  
 الجواهر فقد اثبتوا لصفات اربعة احدها الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي الجوهرية

(١) اقول انه يقول اثر القدرة والارادة في المعدوم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذي  
 هو امر وراه الثبوت وانت ما أبطلت ذلك فان قلت اني أعلم ان الوجود هو الثبوت بالعدمية فلم  
 تقل في أول الباب ان دعواكم بان المعدوم شيء باطل بالعدمية ويسري من هذا التطويل  
 (٢) اقول قد مر انهم لا يقولون بذلك ولو قالوا السكان لهم ان يقولوا امكان الثابت في العدم هو جواز  
 اتصافه بالوجود بعد العدم ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل يتغير من حيث يحصل له صفة  
 بعد ان لم يكن وأيضا لا يلزم من حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممكن والامكان كل ممكن ثابتا  
 بل موجودا

واثق على ان حقيقة غير  
 موجودة للخلق وعلى ان  
 وجوده المنقيد بالعدم  
 السلبى معلوم والمعلوم غير  
 ماهو غير معلوم الثاني ان  
 الوجود ان اقتضى لنفس  
 كونه وجودا ان يكون  
 مجردا عن الماهية فكل  
 وجود كذلك فهذه  
 الماهيات الممكنة اما ان  
 لا تكون موجودة او يكون  
 وجودها نفسها وذلك هو  
 محال وان اقتضى ان يكون  
 عارضا للماهية فكل وجود  
 كذلك فوجود الله تعالى  
 بارض للماهية وان لم يقتض  
 لا هذا ولا ذلك لم يصح  
 موصوفا بأحد هذين  
 القيدين الاسباب منفصل  
 فالواجب لذاته واجب  
 لغيره وهذا محال بحته أنه  
 لو كان وجوده صفة للماهية  
 لافتقر ذلك الوجود الى  
 تلك الماهية فيكون ذلك  
 الوجود ممكنا لذاته واجبا  
 لتلك الماهية لان العلة  
 متقدمة بالوجود على  
 المدلول فيلزم كون الماهية  
 متقدمة بوجودها على  
 وجودها وهو محال  
 والجواب لم لا يجوز ان  
 تكون الماهية من حيث  
 هي هي موجودة لتلك  
 الوجود كما ان الماهية من  
 حيث هي هي قابلة للوجود



فيمتنع كونه محلا للحوادث  
**(المسئلة الثامنة)**  
 في أن الاتحاد على الله تعالى محال ودليله ان أحد الشئيين اذا اتحد بـ الآخر فان بقيا في هذه الحالة فهما اثنان لا واحد وان عدم كان الموجود غيرهما وان عدم أحد هـ دون الثاني امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون عين الموجود

**(المسئلة التاسعة)**  
 الالم واللذة على الله تعالى محال لان المعقول من الالم هو الالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج فن كان متعاليا عن الجسمية كان هذا محالا في حقه ولان الالة لو هـت عليه لكان طالبا التحصيل الملتذ به فان قدر عليه في الازل لزم ايجاد الحادث في الازل وان لم يقدر عليه لكان متألما في الازل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال

**(المسئلة العاشرة)**  
 ذهب أبو علي بن سينا الى أنه لا حقيقة لله تعالى الا الوجود المقيم بقيد كونه غير عارض للماهية وهذا باطل لوجهين الاول انه

الممكنه متميزة واما ان كل متميز ثابت فلا دلالة على بالثابت الا كون هذه الماهيات في أنفسها متميزة ومتميزة ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لا يحصل الا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الاخرى فعملنا أن هذه الماهيات متميزة حال العدم (الجهة الثانية) أن المعدوم الممكن متميز عن المتنع ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفا ثبوتميا والامكان الموصوف به ثابتا فيكون المتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف واذا لم يكن الامتناع ثبوتميا كان الامكان ثبوتميا ضرورة لانه لا بد في المتناقضين من كون أحدهما ثبوتميا والآخر سلبيا والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت فالمعدوم الممكن ثابت والجواب عن الاول لان سلم أن كل معدوم ثابت والذي احتجوا عليه فهو معارض بأمر أربعة أولها أنا نحكم على شريك الله تعالى بالامتناع ولولا ان تصور متميزا عما عداه لاسمحاح الحكم عليه بالامتناع لان لا يتصور لا يمكن الحكم عليه وثانيها أنا تصور بحرمان زئبق وجبلا من ياقوت ونحكم بامتياز بعض هذه الخيلات عن بعض مع انها غير ثابتة في العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن اجسام قامت بها اعراض وعند كم ماهيات الجوهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الجوهر غير موصوف بالاعراض حال العدم فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث أنه جبل حال العدم وثالثها أنا تصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض باقي كمال العقل امتياز ماهية الحركة بمنة من ماهية الحركة بسرعة قبل دخولهما في الوجود كذلك اعقل امتياز وجود أحدهما في الحركة عن وجود الاخرى قبل دخولهما في الوجود ولوقضى العلم بامتياز الماهيات تحقها في العدم لا تقتضي العلم بامتياز هذه الوجودات تحقها في العدم وذلك باطل بالاتفاق ولان الوجود منقضى للعدم والجمع بينهما محال ورابعها أنا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها في الوجود وهذه الماهية يمتنع تقريرها في العدم لان التأليف عبارة عن اجتماع الاجزاء وتمازجها على وجه مخصوص وذلك يمتنع تقريره حال العدم بالاتفاق واذا كان كذلك استحال أن يقرر ماهية التأليف حال العدم ثم اننا تصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين سائر الماهيات وكذلك نعقل المتحركة والسكونية قبل حصولهما مع أنهما من قبيل الاحوال ولا حصول لهما في العدم فثبت بهذه الوجوه أن التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارجا للذهن (١) ثم اننا ان أردت تضمين الكلام على الخصم فقل ما الذي تعني بكون المعدوم معلوما ان عنت به ذلك الضرب من الامتياز الذي تجده في تصور المتنوعات والمركبات والاضافيات فذلك مسلم لكنه لا يقتضي تقرير الماهيات في العدم بالاتفاق وان عنت به أمر او راء ذلك ولا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة عليه فاناس راء المنع في المقامين (٢) واما قوله المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لان المقدور

(١) أقول حاصل مأورده من حججهم على أن المعدوم ثابت هو استدلالهم في الجهة الاولى بالتميز على الثبوت وانبات التميز في العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة وادعاء ان التميز يقتضي الثبوت بالضرورة وفي الجهة الثانية بأن الامكان مقابل الامتناع والامتناع غير ثابت فقابله ثابت وهذه الجهة ليست مرضية عندهم فانهم لم يقولوا بثبوت الامكان والامتناع ومقابلهما وحاصل الجواب المعارضة بانبات التميز في المتنوعات والامكانات والاحوال كالوجود والتركيب والمتحركة والسكونية وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية وهي لا تستدعي ثبوتميا خارجا

(٢) أقول هذا ناكيد للمعارضه وبيان عدم الفرق بين ما يقربه ويدعي ثبوته وبين ما لا يقربه من المعدومات المتميزة في الذهن

### المسألة الأولى

قد ثبت أن الله تعالى مؤثر في وجود العالم فاما أن يؤثر فيه على سبيل الصحة وهو الفاعل المختار أو على سبيل الوجوب وهو الموجب بالذات فنقول القول بالوجوب بالذات باطل لوجوه المحجة الأولى أنه لو كان تأثيره في وجود العالم على سبيل الإيجاب لزم أن لا يتخلف العالم عنه في الوجود فيلزم أمّا قديم العالم وأما حديثه وهما باطلان فوجب أن لا يكون موجبا بالذات المحجة الثانية إنا بينا أن الأجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية فوجب استواءهما في قبول جميع الصفات وقد دللنا على أنه تعالى ليس بمجسم ولا حال في الجسم وإذا كان كذلك كانت نسبة ذاته إلى جميع الأجسام على السوية فوجب استواء الأجسام بأسرها في جميع الصفات والتالي باطل فالقدم مثله المحجة الثالثة لو كان موجبا بالذات لكان اما أن يوجب معا ولا واحدا أو معاولات كثيرة والأول باطل والا لوجب أن يتصدر عن ذلك الواحد واحدا آخر وهذا القول

بغير ما ذكرنا وحينئذ بما حصلت الوساطة على ذلك لتأويله ويصير البحث انظما (١) احتجوا بأمرين المحجة الأولى وقد دللنا على أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ولا شك أن الموجودات متخالفة بماهياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الأشياء مغاير لماهياتها ثم ذلك الوجود اما أن يكون معدوما أو موجودا أولا معدوما ولا موجودا أولا محال لأن الوجودية متناقضة للعدومية والشئ لا يكون عين نقضه والثاني محال اذ لو كان الوجود موجودا لكان مساويا في الوجودية للماهيات الموجودة ولا شك في أنه مخالف لما به اشتراكه غير ما به الامتياز فالوجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لنقص ما به اشتراك الوجودات في الوجودية المتمازفة فيكون لا وجود وجودا آخر ويلزم التسلسل وذلك محال وثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم (٢) المحجة الثانية الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس وذلك يوجب القول بالحال (٣) بيان الاول من وجهين أحدهما أن السواد والبياض اشتراك في اللونية وليس الاشتراك في مجرد الاسم لان الوسمين السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسم واحد لكانا نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ولذلك فإن الاشتراك اللفظي لا يكون مطردا في اللغات بأسرها وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وثانها ان العلم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة ثم انفرد العلم بمحد واحد بدرجة فيه العلم بالقديم والعلم بالحدث والعلم بالجواهر والعلم بالعرض والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى فعلمنا ان العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة وثالثها اننا نقول الممكن اما جوهرا واما عرضا فلو ان العرضية وصف واحد والامكن التقسيم منحصر كما قلنا فلو ان الممكن اما جوهرا واما سوادا واما بياضا ليس تقسيما منحصر ايماننا في أنه اذا ثبت ان هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجه آخر فالوجهان اما أن يكونا موجودين أو معدومين أولا موجودين ولا معدومين فالاول باطل ولان لم قيام العرض بالعرض والثاني باطل لاننا علم بالضرورة ان هذه الامور ليست اعدا ماصرف في الثاني وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الكلام

(١) أقول القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يشترطون بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات لا حرم لان يكون موجودا ولا معدوما ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة فاهم يعنون بالذات والشئ كل ما يعلم أو يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم بالاتبعية الغير وكل ذات اما موجود أو معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يشبه المعدومات والحد الذي أو ردهم بخلاف ذلك والحق أن الخلاف في هذه المسئلة يرجع الى تفسير هذه الالفاظ

(٢) أقول هذه محجة عملها لهم من غير أن يرضوا بها فان الوجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين فان طرفي النقيض يجب أن يقسموا الاحتمالات وعندهم المعتنع ليس بوجود ولا معدوم والحال ليس بوجود ولا معدوم فقول الوجودية متناقضة للعدومية والشئ لا يكون عين نقضه لا يوافق أصولهم والصواب أن يقال الوجود والمعدوم لا يجتمعان لان الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوفة بها والوجود لا يكون موجودا لان الصفة لا يكون لها ذات موصوف بالوجود

(٣) أقول اصطلاحهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين فانهم يسمون الاعم نوعا والاخص جنسا فان التنوع في اللغة الاختلاف والتجانس التماثل

في المكنات

المسئلة الحادية عشر  
قد يجوز أن يخالف شيئا  
لنفس حقيقة المخصوصة  
لأمر زائد والدليل عليه  
وجهان أحدهما انهما لو  
اختلفا لأجل الصفتين  
فالصفتان أن لم يختلفا لم  
يوجبان مخالفة الذاتين وإن  
اختلفتا لصفة أخرى لم  
التمسلس وإن اختلفتا  
لذاتيهما فهو المطلوب  
الثاني أن تلك الصفة  
مخالفة لتلك الذات والالم  
يكن كون الصفة صفة أولى  
من كون الذات صفة  
وبالعكس إذا ثبت هذا  
فنقول ذات الاله مخالفة  
لسائر الدوات لعدم ذاته  
المخصوصة اذ لو كانت ذاته  
مساوية لسائر الدوات  
لكان اختصاص تلك  
الدوات المعينة بتلك  
الصفة المعينة أما أن  
لا يكون لامر فيلزم وقوع  
الممكن لا مرجع أولامر  
آخر على سبيل الدور وهو  
محال أو على سبيل التمسلس  
وهو أيضا محال ولما بطلت  
الاقسام الثلاثة وجب أن  
تكون تلك المخالفة لنفس  
الذات المخصوصة

(الباب الرابع)

في صفة القدرة والعلم  
وقهرهما وفيه مسائل

والثانية الوجود وهو الصفة الخاصة بالفاعل والثالثة التحيز وهو الصفة التابعة للحدوث والصادرة  
عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز والصفة المعللة بالمعنى قالوا وليس  
للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الاربع فليس له بكونه أسود أو بيض صفة وكذا القول في كل  
عرض غير شروط الحياة وأما لأعراض فالصفات العائدة إلى الجملة غير معقولة فيها وأما العائدة  
إلى الآحاد فعملته الصفة الخاصة باله تعالى العدم والوجود والصفة الصادرة عنها عند الوجود صفة  
الوجود فهذا هو المذهب الذي استقرجهو وهم عليه وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار  
وأبي رشيد وابن مثنوية ومنهم من خاف هذا التفصيل في مواضع أحدها أن أبا يعقوب الشحام وأبا  
عبد الله البصري وأبا إسحاق بن عياش زعموا أن الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا به بذلك فزعم  
الشحام وأبو عبد الله أن ذات الجوهر كما أنها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا  
فذهب الشحام إلى أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز فعمل الوجود ذهب أبو عبد الله إلى أن الشرط  
في كون التحيز حاصل في الحيز هو الوجود فان الجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز ولكنه غير حاصل  
في الحيز وزعم ابن عياش أن الجوهر حال العدم كما يمنع أن تصافه بالتحيز يمنع أن تصافه بالجوهرية فلهذا  
ثبت الدوات خالية عن الصفات وثانيها اختلفوا في أن المعدوم هل له بكونه معدوم صفة فالكل  
أنكره إلا أبا عبد الله البصري فإنه قال به وثالثها اختلفوا على أن الجوهر المعدوم لا توصف بأحدهما  
أجسام حال العدم إلا أبا الحسين الخياط فإنه قال به ورابعها اختلفوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صناعات  
عالمها قادر أحياء حكماء مرسلات للرسول يمكننا الشك في أنه هل هو موجود أولا في أن يعرف ذلك بالدليل  
لأنهم لما جاوزوا أن تصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من أن تصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية  
كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة واتفق الباقيون من العقلاء على أن ذلك جهال ولا يلزم أن لا يعرف  
وجود الأجسام المتحركة والسكونية إلا بالدليل وبالله التوفيق (١) والمسئلة الثالثة هي التي الذي نقول به أنه  
لا واسطة بين الوجود والمعدوم خلافا للقاضي وإمام الحرمين وأولامنا وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة  
فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بأنها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم لأن  
البدية حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فاما أن يكون له تحقق بوجه من الوجوه وأما أن لا يكون  
فالاول هو الوجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين إلا أن يفسر الوجود والمعدوم

(١) أقول هذا نقل المذاهب وليس فيه موضع بحث والقائلون بأن المساهيات غير مجعولة لم يقولوا  
بأنها غير مبدعة بل قالوا إذا فرضت ماهية فكونها تلك المساهية لا يكون يجعل جاعل وهذه ضرورة  
تحققها بعد فرضها تلك المساهية وقول المعتزلة أن تأثير الفاعل ليس في جعل الدوات ذواتا ليس هكذا  
لأنهم يجعلون الدوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تأثير فاعل ولما جعلوا الدوات متساوية في الذاتية  
احتاجوا إلى اثبات صفات الاجناس والافلاك الكلي نوعا واحدا والأعراض المشروطة بالحياة  
هي الاعتقادات والظنون والانتظار والقدرة والشهوات والغفارات والآلام والارادات والكراهات  
وهي مع الحياة عشرة والموت عند أبي علي أيضا منها والتحيز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لاجلها  
يحتاج إلى حيز وتقتضيها الجوهرية وهي مشروطة بالوجود أما الكائنية المعللة بالحصول في الحيز  
ككون الجوهر متحركا أو ساكنا أو مجتمعا أو متفرقا وهي معللة بالا بكون التي هي الحركة والسكون  
والاجتماع والافتراق بشرط الوجود ولا تصاف بالوجود بكون بالفاعل وللأعراض بدل التحيز  
والحصول في الحيز صفة واحدة لاجلها يحتاج إلى محل وادلة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة  
لكنها قليلة الفائدة فلنعرض عنها

والفصول التي بها تنقسم الأنواع البسطة في المخرج مجردات في الأعيان فعمل غير الحكم الذي أن كان مطابقا للخارج كما لم يبق الخلق والآن في الحساب ولا عبرة به وبأنه المتوفى (١) التفريق على التوابع الخلق فلو أثبت الخلق لشيء ما أن يكون ملاما بوجوهه فثبت بذلك الشيء كالحال المعطى بالعلم أو لا يكون كذلك كسوادية السواد والاول هو الحال انما هو الحال الغير المعطى وانفقوا على ان الموجودات متساوية في الذات مختلفة في هذه الاحوال وأما الوجود فزعم مشيخو الحال من انه بنفس الذات وزعمت المعتزلة انه صفة وانزل باثبات كون المعلوم شيئا بناء على هذا والذي اختاره تفريده على القول بالحال ان ذلك باطل لان الذات لو كانت مشتركة سواء قلنا الوجود هو الذات على ما يقوله أصحابنا وغيره على ما يقوله المعتزلة اضحى على كل واحد ما يصحح على الآخر ضرورة استواء المتماثلات في كل المواضع فكان يلزم صحة ذلك في القديم محدثا والجوهر عرضا وبالعكس (٢) وهو محال ولان اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة كان لا يفرق فترجع أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجع وهو محال وان كان لا مر فذلك الأمر كان ذاتا عاد البحث في اختصاصه بحدود سائر الموجودات بصفة المرشحون لم يكن ذاتا كذا صفة لذات فيعود البحث في اختصاص تلك الذات بها أما اذا جعلنا الصفة صفة لا ترمي بالاشتراك صفة تدفع الاشكال ان

قول المتيقن أن الحال لا يوصف بالتمائل واختلاف فليس يورد عليهم لانهم يقولون المتماثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمتماثلان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات ولا ذات ذات فلا يوصف بالتمائل والاختلاف بمانه ان الذات هي لا تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر اذا كان كل حال يدرك مع شيء آخر والمشتراك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر وليس وأنتم تلتم كل أمرين يشير العقل اليهما فإما أن يكون المنصور منهما واحدا أولا يكون والحال ليس بأمر يشير العقل اليه إشارة لا يكون الى غيره معه وأما دفع صاحب الكتاب الالتزام غير مبني الاحوال بأن الحال صفة سلمية لا يقتضي اشتراكا في أمر متبوع بين الاحوال فليس بدافع عنهم لانهم يقولون بأن الحال سلب محض بل يقولون انها وصف ليس بوجود ولا معدوم مع انه ليس بحال فاذا الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم بحيث تلك الامور التي ليس بها حالاً وتشترك الاحوال فيه ولا كبريا غير مدركه بافرادها لا يمكن عليها بالتمائل والاختلاف وقد ظهر أن ذلك الدفع منهم لم يكن يقتضي ذلك المناء على نفسه

(١) أقول الاجتناس أو الفصول ليست بتصفيات انما هي تصورات مفردة ولا يجب فيها لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقا ولا فيكون جهلا وذلك أن الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة ولا خلافها بل يعتبر فيماله أجناس وفصول ان يكون فيماله حيثيات يمكن للعقول تعقل الاجتناس والفصول منهما ولذلك يسلبان عن الواجب الوجود لا متناع أن يكون فيه حيثيتان وايس معنى الاشتراك الآن يكون شيء واحد في الخارج موجودا في شيئين معا أو يصف منه في كل واحد منهما أو خارجا عنهما أو متصفا به

(٢) أقول الذي اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو ان الذات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا فوجب أن يكون الحيوانية المشتركة بين الانسان والفرس يستلزم صحة انقلاب الانسان فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا جوابهم عما اختاره وأورد عليهم

انهم في القسمة الى ايجاد النوع المعين بشرط بتصور تلك المساهمة فثبت انه تعالى متصور لبعض الماهيات ولا شأن ان الماهيات للذات واستلزم ثبوت أحكام وعدم أحكام وأما والمزوم يستلزم تصور اللازم فلم يلزم من علمه تعالى بتلك الماهيات علمه بلوازمها وأثارها فثبت انه تعالى عالم

المسئلة الثالثة  
أبكرت الفلاسفة كونه تعالى عالما بالجزئيات ولنا في ابطال قولهم وجوه الاول انه تعالى هو الفاعل لا بدان الحيوانات وفعالها يجب ان يكون عالما بها وذلك يدل على كونه عالما بالجزئيات الثاني ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص ويجب تزيه الله تعالى عن النقائص الثالث ان كون الماهية موصوفة بالقيود اني صارت لاجلها شخصا معينا وافعا في وقت معين من مولات ذات الله تعالى اما بواسطة أو بغير واسطة وعندهم ان العلم بالعلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم فوجب من علمه تعالى بذاته علمه بهذه الجزئيات احتجوا بأنه لو علم كون زيد خالسا في هذا المكان فبعد خروجه



في جميع المراتب فوجب  
 ألا يوجد موجودان إلا  
 واحدهما على الآخر وهو  
 باطل والثاني باطل لأن  
 الفلاسفة أطبقوا على أن  
 الواحد لا يصدر عنه إلا  
 الواحد الحجة الرابعة لاشك  
 أننا شاهد في العالم تغيرات  
 مثل أن نعدم شيئا كان  
 موجودا وعدم المعلوم  
 لا بد وأن يكون لعدم  
 علته وعدم تلك العلة  
 لا بد أن يكون أيضا لعدم  
 علته فهذه الاعدومات عند  
 الارتقاء تنسب إلى واجب  
 الوجود لذاته فان كان  
 تأثيره في غيره بالاجباب  
 لزم من عدم هذه الاحوال  
 عدم ذاته وهذا محال  
 فذلك محال واحتجوا بأن  
 كل ما لا بد منه في المؤثر به  
 ان كان حاصلًا لزم وجوب  
 الاثر وان لم يكن ذلك  
 المجموع حاصلًا كان الاثر  
 محتجما والجواب بشكل ما  
 ذكرتموه بالحوادث البهوية

### المسئلة الثانية

صانع العالم لان أفعاله  
 محكمة متقنة والمشاهدة  
 تدل عليه وفاعل الفعل  
 المحكم المتقن يجب أن  
 يكون عالما وهو معلوم  
 بالبدية وأيضا انه فاعل  
 بالاختيار والاختيار هو الذي  
 يقصد إلى إيجاد النوع

في ان الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا فقد تقدم ذكره والآن نساعد عليه ونقول لم لا يجوز أن  
 يكون الوجود موجودا قوله لانه لو كان موجودا لكان مساويا للماهيات الموجودة في الموجودية  
 ومخالفا لها في خصوصياتها لنسبنا التسلسل انما يلزمه ان لو اشترى كافيه ثبوت في وجهه واختلغا في وجهه آخر  
 ثبوت في أمانا اذا كانا الاختلاف في أمر عدمي لم يلزم التسلسل بيانه هو ان الوجود يشترك الماهيات  
 الموجودة في الموجودية ومخالفا بها بقيد عدمي وهو ان الوجود وحده وان كان موجودا لكان ليس  
 معه شيء آخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة لكان لها مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو  
 الماهية وإذا كان لا مركذا لا يلزم ان يكون الوجود موجودا بوجود آخر بل يكون موجودا بذاته  
 ماهية وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل ثم قالت النفاة رأيت احاصل أدلة مثبتة الاحوال على  
 اختلافها راجع إلى حرف واحد وهو ان الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عمومياتها  
 ماهية الاشتراك غير ماهية الاختلاف ثم بينوا ان ذلك ليس بجود ولا معدوم فانبثقا الواسطة قالوا  
 وهذا يقتضي ان يكون للحال آخر إلى غير الماهية لان هذه الاحوال التي يتوهم لاشك انها متخالفة في  
 خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها خاضعة لماهية المشاركة غير ماهية التمايز فيلزم ان يكون للحال حال إلى  
 غير النهاية أجاب المثبتون من وجهين الاول وهو الذي عليه تعويل الجمهور ان الحال لا يوصف بالتماثل  
 والاختلاف والثاني التزام التسلسل فقالت النفاة أما الاول فضعيف جدا لان كل أمرين يشبه  
 العقل اليه ما فاما ان يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر ولا يكون الاول هو المتشبه  
 والثاني هو المخالف فعلمنا ان القول باثبات أمرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة أما الثاني  
 وهو التزام التسلسل فباطل لان ما حتى جوزناه انسد علمنا بطل حواث الاول لها وانسد باب اثبات  
 الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام الفريقين والذي أقوله ان ذلك الالتزام غير وارد على  
 القائلين بالحال لا يبين ان السواد والبياض مشايشترا كان في الموجودية ويختلفان في السوادية  
 والبياضية وعلمنا ان ماهية الاشتراك وماهية الاستيلا لا يجوز ان يكونا سلبيين لاجرم أثبتنا أمرين ثابتين  
 أحدهما كونه سوادا والآخر وجوده اما الموجودية والسوادية فهما مختلفتان بحقيقة تهما ويشتركان في  
 الحالية لكان الحالية ليست صفة ثبوتية لانه لا يعنى بالحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما واذا كان  
 الاشتراك واقعا في وصفي سلب لم يلزم ان يكون الحال صفة قائمة بالموجود فلم يلزم ان يكون للحال حال آخر  
 فقد ظهر اندفاع الالتزام عنهم مع ان الاولين والآخرين من مشايخي الاحوال كانوا عاخرين عن دفعه  
 فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وأما الجواب عن الحجة الثانية ان يقول لم  
 لا يجوز ان يكون ماهية الاشتراك وماهية الامتياز موجودين قوله يلزم منه قيام العرض بالعرض قلنا هذا  
 أقرب إلى العقل من اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم وتعويل النفاة في دفع هذه الحجة على الزام ان  
 يكون للحال حال آخر قد عرفت ضعفه (١) وللفلاسفة في هذا الباب طريقتان آخر وهما أنهم قالوا الاجناس

(١) أقول الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لانتكون والاثبتية لا تخلو اما أن  
 تكون داخلية في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات أو لا تكون والداخلية تكون كاللون الذي  
 يشترك فيه السواد والبياض وتكون هي جزء من مفهوم السوادية والبياضية والجزء لا يكون عرضا  
 قائما بالتركيب فلا يلزم من اتصاف المختلفات به ما قيام العرض بالعرض وغير الداخلية كالعرض الذي  
 يوصف به السواد والحركة والعرض هو عرض له ما غير داخل في مفهومهما وعروض الشيء للشيء  
 لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامهما بها بالبدليل  
 منفصل وأما الصفات السلبية فهي غير ثابتة ولا يلزم الاتصاف به ما قيام عرض بعرض وأما ترتيب

والوجود لكن كون ما ليس بوجوده ولا واجب عليه للوجوب والوجود محال لأن ما ليس بوجوده فهو معدوم فكون المعدوم على الوجوب والوجود هذا خلف ولأنه يلزم كون الوجوب مع الوجود وهو محال على ما تقدم والاشكال في كقيمة ذلك للزوم والثالث محال لأنه يلزم أن يكون الوجود الواجب لذاته مفتقرا إلى علة منفصلة وهذا خلف (١) لا يقال الوجوب سلبى لأننا نقول أنه يتأكد الوجود به والشئ لا يتأكد كدقيقه ولا يفتقري إلا بالوجود بالذى هو عدى لكونه محمولا على العدم فيكون وجوديا سلبيا كونه سلبيا لكن بسحب أن يكون المفتقى للوجود هو الوجوب لا امتناع كون العدم مقتضى الوجود ولا بالعكس والا كان كل موجود واجبا والجواب أنه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ما تقدم (٢) خواص الواجب لذاته وهى عشرة (٣) **مسئلة** الشئ الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره مع أن ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجميع بينهما محال **مسئلة** الواجب لذاته لا يتركب عن غيره لأن كل مركب محتاج إلى حثه وجزؤه غير وكل مركب محتاج إلى غيره ممكن لذاته ولا شئ من الممكن لذاته واجب لذاته **مسئلة** الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره واللا كان يبعد وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير (٣) **مسئلة** الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيته لأن ذلك الوجود إن كان مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وإن لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته مفتقرا إلى مؤثر وذلك المؤثر إن كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبا لغيره وإن كان تلك الماهية فهي حال إيجابها ذلك الوجوب أمان تكون موجودة أولا تكون والاول محال لأنها لو كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وإن كانت بغيره كانت الماهية موجودة مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول يلزم التسلسل وإن لم تكن موجودة فهو محال لأنها لو حوزنا كون المعدوم مؤثرا في الوجود لم يمكننا الاستدلال

(١) أقول هذا كله إنما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين وذلك محال

(٢) أقول إذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه أن يكون نقيضا للوجود وأن السلبى هو سلب شئ عن شئ أو سلب الشئ عن الوجود لا يكون حل العدم عليه وأيضاً أن كان الوجوب والوجود نقيضين يعنى يقتسمان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا على اللاوجود ولا يلزم أن يكون الوجود محمولا على الوجوب جلا كلياً لأنه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عديم أيضاً فإن الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدى فلا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودى وبعضه عدى وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع وفيه غلط فاحش على ما تبين وعلى أن الشئ من الممتنع النقيض وشرائطه المذكورة في أكثر كتبه وقوله على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل أن يكون المفتقى للوجود هو الوجوب لا امتناع كون العدم مقتضى للشئ جعل السلبى عدى وكثير من الامور السلبية يقتضى أمراً وجوديا كما سيحى بيانه وحكم بأن هذه الاعتراضات مبنية على كون الوجود مشتركا كحكم غير صحيح (٣) أقول لا أدرى أى شئ يعنى بهذه العلاقة فإن الواجب له علاقة العلية والمبدئية بالغير وإن أراد بالتركيب الانضمام إلى الغير في مثل قولنا الموجودات بأسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وإن أراد أن يكون بينهما وبين غيره فعل وانفعال كما في المعتزلات فعمل عليه لأنه لا ينفعل عن غيره

الاستواء في انقضاء يجب الاستواء في الاثر فوجب استواء جميع الممكنات في صحة مقدورية الله تعالى والمقتضى لحصول تلك المقدورية هو ذاته المخصوصة فليس بان تقتضى ذاته حصول المقدرة على البعض بأولى من البعض الآخر فوجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات **المسئلة السادسة** جميع الممكنات واحدة بقدرته تعالى ويدل عليه وجوده الاول انا قد دللنا على أن كل ممكن يفرض فإن الله تعالى قادر عليه ومستقل بإيجاده وفرضنا حصول سبب آخر يقتضى إيجاده فنثبت قد اجتمع على ذلك الاثر الواحد سببان مستقلا وذلك محال من وجهين أحدهما أن قدرة الله تعالى أقوى من ذلك الآخر فاندفاع ذلك الآخر بقدرته تعالى أولى من اندفاع قدرة الله تعالى بتلك الآخر والثانى أنه أمان أن يكون كل واحد منهما مؤثرا فيه أولا يكون واحد منهما مؤثرا فيه أو يكون المؤثر فيه أحدهما دون الثانى والاول باطل لأن الاثر مع المؤثر التام يكون واجب الوقوع وما يجب وقوعه



الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد وما الاشياء المتساوية فلا يجوز زاختلافها في اللوازم (١)  
 ﴿تقسيم الموجودات﴾

الموجود اما ان يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى واما ان يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه فان قيل الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود ويخالفها في الوجوب وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود غير الوجوب ولا نأندرك التفرقة بين قولنا موجود واجب وبين قولنا موجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب لم يبق الفرق واذا ثبت ان الوجود غير الوجوب فمقول اما ان لا يكون بينهما ملازمة أو يكون والا لايصح انفكاك كل واحد منهما ما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استعماله ان يكون واجبا لذاته وأيضا يمكن انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك لان الوجود محال اذ الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت دون المنعوت وأما الثاني وهو ان يكون بينهما ملازمة فن المحال ان يكون كل واحد منهما مقترا الى الآخر لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والافضل موجود واجب هذا خلف (٢) ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن لذاته واجب بعلة فقبل هذا الوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وهو محال (٣) ومحال أن يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفيةه فيكون مقترا اليه فلو كان الوجود مقترا اليه يلزم الدور وأنه محال ومحال ان يكونا معلولين علة لان تلك العلة اما أن تكون موصوفة بهسما أو وصفة لها أو لا موصوفة ولا صفة والا لكان محال والا لكان ما ليس بوجود ولا واجب علة للوجوب

(١) أقول لهم أن يقولوا يلزم في الاجتناس والفصول مثل ذلك بل في الاشخاص التي تحت نوع واحد فأنك ان جعلت الفصول والمشتقات ذواتا واخيو ان الانسان لوازم لما كانت الحيوانية والانسانية جزءا ماهية لانفسها فان اللوازم انما تلزم بعد تقدم المزمومات وأيضا مذهب كثير من المتكلمين ان المختار ترجح أحد مقتدور به على الآخر لا مرجح فاذا يجوز أن الله تعالى خصص بعض الذات بصفات من غير ترجح هذا على قول من يقول ان الصفات لا توجد الا مع الوجود وأيضا هم عرفت أنه لا مرجح هناك غاية ما في الباب انك تقول لادليل على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدمه وأصحاب هذه المذاهب لما نسروا الذات بما يصح أن يعلم ويخبر عنه لمهمهم القول بأن الذات مشتركة والحق ان همه أنه يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات أو عوارضه لانفسها

(٢) أقول لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواطئ لزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع كون كل موجود مستلزما له وليس الامر كذلك فانه يدل عليها بالتشكيك والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام بعضها لشيء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء مثلا نور الشمس يستلزم زوال العشى وسائر الانوار لا يقتضيه لكون النور بين نورها وبين سائر الانوار بالتشكيك

(٣) أقول لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا والحق أن الوجوب والامكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من اسناد التصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معالولات للعقل لشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى تكون علة للامور التي يستند اليها أو معلولاتها كما ان تصور زيد وان كان معلولا من يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج وهو كونه بحيث اذا علقه عاقل مستند الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول وهو الوجوب

زيد عن هذا المكان ان بقي ذلك العلم فهو الجهل وان لم يبق فهو التغير والجواب لم لا يجوز ان يقال ان ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء فعند حصول كل واحد من الاحوال تقتضي ذاته المخصوصة العلم بتلك الاحوال

﴿المسئلة الرابعة﴾  
 انه تعالى عالم بكل المعلومات لانه تعالى حي والحي لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات بالوجوب لكونه عالما بذاته المخصوصة اما بغير واسطة أو بواسطة واذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات فلما اقتضى العلم ببعض وجب ان يقتضى العلم بالكل وهو المطلوب

﴿المسئلة الخامسة﴾  
 انه تعالى قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان المحمم للقدورية هو الجواز لا النور فضاها لم يبق أما الوجوب أو الامتناع وهما منعان من المقدورية والجواز مفهوم واحد بين جميع الجائزات فبالاجتهاد صح في البعض ان يكون مقدورا لله تعالى قائم في جميع الجائزات وعند

الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت خاص مع حواز حدوثه قبله أو بعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين لا بدله من محض وذلك المخصص ليس هو القدرة لأن القدرة تأثيرها في الإيجاد وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات ولا العلم لأن العلم يتبع المعلوم وهما الصفة مستتمة وظاهران الحياة

والسمع والمصر والكلام لا يصلح لذلك فلا بد من صفة أخرى وهي الإرادة فان قالوا كمال القدرة صالحة للإيجاد في كل الأوقات فكذلك الإرادة صالحة للتخصيص في كل الأوقات فان افتقرت القدرة إلى مخصص زائد فلتفتقر الإرادة إلى مخصص زائد فتقول المفهوم من كونه مخصصا مغاير للمفهوم من كونه مؤثرا فوجب التغاير بين القدرة والإرادة

### المسئلة التاسعة

انا اذا علمت شيئا ثم أبصرناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بينهما وذلك يدل على أن الأبصار والسمع مغايران للعلم وقال قوم انه لا معنى للرؤية الا بتأثير

منه على كون التعيين وصفات ثبوتية اذ ادوا هو باطل على ما سياتي ان شاء الله تعالى وأيضا فهو معارض بما أن واجب الوجود مساو للممكن في الوجودية ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوده به متغايران ويعود التقسيم المذكور في أول الباب وقد عرفت هناك أنه لا جواب الأقولنا ان وجوده متول عن الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط (١) **مسئلة** وقوع انقضاء الواجب على الواجب بالذات والواجب باغير بالاشتراك اللفظي والاقالوجوب بالذات مركب فممكننا ولا القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب باغير عارضا للغير هذا خلاف وان كان مفقورا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن الغير فعورض بأن يسمى الوجوب مركباً من قسميه الى الواجب بالذات والواجب باغير ومورد التقسيم مشترك بين التماسين لا محالة ولغاثل ان يستدل على أن الوجوب ليس وصفا ثبوتيا بأنه لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما أن يكون مقولا على الواجب بالذات والواجب باغير بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي وهما باطلان على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا (٢) **مسئلة** الواجب لذاته واجب من جميع حياته اذ لو فرضنا

(١) أقول ان لزوم التركيب من تعدد مركب الوجوب مشترك بين اثنين كان الواجب أن يقتصر على ذلك لانه قد تبين أن كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزم الوجودية الوجوب كان الوجوب معلولا للغير هذا خلاف فيه نظر لان اللفظ لو كان الواجب معلولا للغير لولا الوجوب اما ان كانت هي متضمنة لوجوبه وكان وجوبها محتاجا الى هيئته لم يلزم منه كون الهوية معلولا للغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانزادها انما تكون واجبة لاهية فقطضا اذا انتهت ولو قال في لابل الوجوب صفة فهي غير واجبة بتدوين الموصوف بها فيكون معلولا للغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فان تقيض اللاز وجوب المحمول عليه العدم فالوجوب يكون محمولا عليه فله وان لم يكن الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا إعادة الماضى وقد مر الكلام عليه والمعارضه بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد تبين أن اشتراكهم في الوجود ليس بالتواطع والمهرب الذي هرب اليه أخيرا إن الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينجم من هذه الحيرة فانه من غاية التخيير لا يدري الى أي شيء يتأدى كلامه ولا يبالى بالتناقض ولا الالتزام لا يختصه من خبرته وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولا على اثنين لانه اما أن يكون ذاتيا لهما أو عرضيا لهما أو ذاتيا لاحدهما عرضيا لالاخر فان كان ذاته لهما فالخصوصية التي بهامتاز كل واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخلا في المعنى المشترك والافلامية اذ فهو خارج فيهضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجودا وهما من الآخر وان كان في أحدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما أو لاحدهما فمعروضه لا يكون واجبا ليقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لا نابينا أن المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص بزيل اشتراكه فان قيل المخصص سلبى وكل واحد منهم مخصص بأنه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يخصه بل الابداحه والغير وحده فذلك يكون كل واحد منهما مخصصا بالغير فيكون ممكنا اوفيه كفاية في هذا المطلوب

(٢) أقول لا يلزم من كون الوجوب مشترك بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير بكون الوجوب بالذات لا يقتصر على الغير لذاته اما الوجوب بالغير فيقتصر على الغير الى انضافا العقل الغير الى العقل الوجوب ثم لو كان الوجوب لذى هو أمر يحصل في العقل عند اسناد متصور الى الوجود الخارجى

استغنى عن غيره فكونه  
مع هذا يغنيه عن ذلك  
وكونه مع ذلك يغنيه عن  
هذا فيلزم انقطاعه عنهما  
مع حال استنادهما اليهما معا  
وهو محال والثاني أيضا  
باطل لان امتناع وقوعه  
بأحد هما محل بوقوعه  
بالثاني وبالضد لولا امتنع  
وقوعه بهما لزم وقوعه  
بهما معا وهو محال والثلث  
أيضا باطل لانه لما كان كل  
واحد منهما سببا مستقلا  
لم يكن وقوعه بأحدهما باولى  
من وقوعه بالآخر ولا يمكن  
ان يقال ان أحدهما أقوى  
لانه لو ضح هذا المكان الوقوع  
بقدرته الله تعالى أولى لانها  
أقوى وأيضا فافعل الواحد  
لا يقبل القسمة والبعضية  
فالتأثير فيه لا يقبل التقاوت  
أيضا فامتنع ان يقال ان  
أحدهما أقوى

### المسألة السابعة

صانع العالم حي لا ناقد له  
على انه قادر عالم ولا معي  
للحي الا الذي يصح ان يقدر  
ويعلم رهاه الصحة معناها  
نفي الامتناع ومعالم ان  
الامتناع صفة عدمية  
فنفها يكون نفيا للنفي  
فيكون ثبوتاً فكونه تعالى  
حيما صفة ثابتة

### المسألة الثامنة

الله تعالى مراد لاننا رأينا

بغا عليه الله تعالى على وجوده ولان تأثير المعلوم في الموجد باطل بالمبدئية لا اعتراض لم لا يجوز  
ان يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول  
العدم فيها لان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وهذا كما قالوا في الممكن فان ماهيته  
قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر لا وقع لتسلسل ولم يلزم أيضا ان يكون الناب للوجود معدوما  
والا يلزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجودا معدوما معاً الذي يدل على ان وجود واجب  
الوجود زائد على ماهيته ان وجوده معلوم وماهية غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم (١) **مسألة**  
الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوده زائداً عليه اذ لو كان زائداً فان كان الوجوب مستقلاً للوجود  
الكان الفرع أصلاً للأصل وهو محال وان كان تابعاً لزم ان يكون كماله له واجبا بغيره فيكون الوجوب  
بالذات ممكناً لذات فيكون الواجب لذاته أولى ان يكون ممكناً لذاته وأيضاً فهو جوب ذلك الوجوب  
يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير قبل هذا الوجوب وجوب آخر الى غاية ولزم التسلسل  
وهو محال فعروض بان الوجوب والامتناع كيفيات لا تنساب الموضوعات الى المحمولات فهي  
لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لها (٢) **مسألة** الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً  
بين اثنين والا لكان هو متايراً بالماهية بمقتضى كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركباً  
عن ماهية الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولاً على منفصلة  
هذا خلف وان كان بينهما ملازمة فان استلزمته الهوية للوجوب كان الوجوب معلولاً لغيره هذا  
خلف وان كان الوجوب مستقلاً لتلك الهوية وكل واجب هو هو ما ليس هو لم يكن واجباً فقبل  
عليه بناء على كون الوجود وصفاً ما ثبت وما هو باطل والا لكان داخل في الماهية أو خارجاً  
وكلاهما باطلان على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتاً لكان مساوياً في الثبوت كسائر الماهيات ومخالفها  
في خصوصيته فهو وجود غير ماهية بوجوده ان كان واجباً كان للوجوب وجوب وجوب  
آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجباً كان ممكناً والواجب لذاته أولى ان يكون ممكناً هذا خلف وأيضا فهو

(١) أقول هذا الاعتراض هو مذهبه الذي يدعيه في سائر كتبه ولا شأن ان الماهية من حيث هي  
هي علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية الاثنين علة لزوجيتها أما كونه من حيث هي هي علة للوجود او  
لوجود فمحال لان بديهية العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة للوجود موجوداً وبأس كذلك في قبول  
الوجود فان قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً والا فيحصل له ما هو حاصل له أو ما الاستدلال  
على كون وجوده زائداً على ماهيته بأن وجوده معلوم وماهية غير معلومة فغير صحيح لان وجوده  
المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم  
هو وجوده الخارجى الخاص به القائم بذاته الذي لا يمكن أن يحتمل على غيره والدليل على استحالة كون  
وجوده زائداً على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه فان كل كثره محتاجة الى مبادئ قبلها  
المبادئ لا يكون فيه كثره بوجه من الوجوه أصلاً

(٢) أقول جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضات بمعنى على كون الوجوب أمراً موجوداً عارضاً  
للاوجب وقدم بيان ما هو الحق فيه واعتبر ما أورده في المعارضة فان وجوب القضاء لا يكون جزءاً من  
محمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كقيمتها لان تنساب محمولاتها الى موضوعاتها والقيمة العقلية  
لا تكون مستتعبة للأمور الخارجية بل تكون تأملها ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتبعها  
به من الأمور الخارجية ممكناً في عبارة صاحب الكتاب سهو فان الواجب أن يقول كيفيتان لا تنساب  
المحمولات الى الموضوعات

من اجزاء هذه الآيات  
والاخبار على ظاهرها  
ولكن ذلك معارضة فمن  
ادعاه عليه البيان

**المسئلة العاشرة**

اجمع الانبياء والرسل عليهم  
الصلاة والسلام على كونه  
تعالى متكلماً واثبات  
نبوة الانبياء لا يتوقف على  
العلم بكونه تعالى متكلماً  
وحجته في هذا الدليل  
ولان كونه تعالى آمراً  
وناهياً من صفات الجلال  
وتفوق الكمال والعقل  
يتقضى اثباته لله تعالى

**المسئلة الحادية عشر**

في اثبات أنه تعالى عالم  
وله علم أهم المهمات في  
هذه المسئلة تعيين محل  
البحث فنقول انه من علم  
شيأ فانه يحصل بين العالم  
وبين المعالم نسبة مخصوصة  
وتلك النسبة هي المسماة  
بالشعور والعلم والادراك  
فنحن ندعي أن هذه النسبة  
أمر ذاتي الذات ومنهم  
من قال ان العلم صفة  
حقيقية تقتضي هذه

النسبة ومنهم من قال العلم  
صفة حقيقية توجب حالة  
أخرى وهي العالمية ثم ان  
هذه العالمية توجب تلك  
النسبة الخاصة والمتكلمون  
يؤمنون بهذه النسبة  
بالتعلق والما نحن فلان ندعي

حار بالجرى قولنا الوجود يصح أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً لكن قولنا لا يصح أن يكون  
موجوداً باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعاً والذي جعلناه محمولاً ان كان واحداً كان ذلك  
إضافة لشيء إلى نفسه بالامكان وهو محال وان لم يكن واحداً لزم كون شيئين الواحد موجوداً والآخر  
وأما قولنا الموجود يصح أن يكون معدوماً فباطل أيضاً لانه اذا حكم على أمر بأنه يصح اتصافه بأمر  
آخر فذلك يستدعي امكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجودية لا يعقل تقررهما مع المعدومية  
فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بمعدومية نفسه الموجود واما ان كان الحق هو الثاني كان قولنا  
السواد يمكن أن يكون موجوداً برجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود وذلك  
محال على ما تقدم ولانه اذا كان الوجود في الماهية قائم موصوفاً بالامكان اما الوجود واما الماهية  
واما موصوفية الماهية بالوجود وأي واحد من هذه الثلاثة فرض الاستحالة وصفه فذلك الموصوف  
بالامكان اما أن يكون مفرداً أو مركباً فان كان المحكوم عليه بالامكان يرجع إلى تلك الماهية المفردة  
ليكن معنى الحكم عليها بالامكان ان تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون  
فيعود إلى النقطة بـم الاول الذي أبطلناه وان كان مركباً عاد الكلام في أن الامكان صفة لكل واحد  
من أجزائه أو بعض أجزائه على ما تقدم (١) وثانيها أن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون موجوداً أو  
معدوماً فان كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وإذا  
امتنع حصول العدم امتنع حصول الامكان الوجود والعدم وان كان معدوماً فهو حال العدم لا يقبل  
الوجود فلا يحصل امكان الوجود والعدم وإذا استحال الخلو عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما  
متافياً للامكان كان القول بالامكان محالاً ويمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر وهو أن الممكن اما  
أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر وبالتقدير الاول يجب وبالتقدير الثاني يمتنع فيكون  
القول بالامكان ممتنعاً (٢) وثالثها وهو أن الشيء لو كان محالاً كان امكاه اما أن يكون وصفاً معدوماً

(١) أقول هذا الاشكال لو أضافه إلى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان الحق وذلك لان  
القائل بكون الوجود عين الماهية يريد بقوله السواد يصح أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوماً  
اذ من الممكن أن يحدث ما يسمى بعد حدوده سواداً ويصح أن السواد ينعدم مطلقاً وأما عند من يقول  
بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله إلى ان المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود وهو  
معدوم فان صاحب الكتاب يعترف عن قريب بأن الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة  
ولا واحدة ولا كثيرة فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوماً وقوله المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً  
بالوجود معناه أن الماهية الموصوفة بالعدم يمكن أن يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها الصفة  
الوجود وان السواد يمكن أن يوجد معناه أن الماهية التي لا يعبر عنها وجوداً ولا عدم يمكن أن يضاف  
إليها صفة الوجود وافي الكلام خبط ظاهر

(٢) أقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون موجوداً أو معدوماً ليست  
بمحاصرة لان المفهوم منه أن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون مع الوجود أو مع العدم ويعوزة قسم  
آخر وهو ان لا يكون مع أحدهما وأما قوله فان كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم يقال  
لهذا ما سيلم أمافي غير تلك الحال فلم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية أمحال الوجود أو حال العدم  
لان هذين الحالتين عند اعتبار الماهية مع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لا يعينه وهذا الامتناع استتاع  
لاحق بشرط المحمول وفي التقرير الثاني الذي قال فيه أنه الممكن اما أن يحضر معه سبب وجوده  
أو لم يحضر أيضاً فيه فخلل لان لم يحضر يحتمل أن يحضر معه لم يحضر سبب وجوده أو لم يحضر لا بسبب



الحدقة بسبب ارتسام صورة المبهمة فيها ولا معنى للسمع الا بأثر الصماخ بسبب وصول موج الهواء اليه وهذا باطل لو جوه اما الاول فلان ترى نصف كرة العالم على غاية عظمها وانطباع العظيم في الصغير محال ولان ترى الاطوال والعروض وارتسام هذه الابعاد في نقطة الناظر محال واما الثاني فلان اذا سمعنا صوتا علمنا جهته وذلك يدل على اننا ندر كتنا الصوت في الخارج ولاننا نسمع كلام الانسان من وراء الجدار ولو كنا لا نسمع الكلام الا عند وصوله الينا وجب أن لا نسمع الحروف من وراء الجدار لان ذلك التوج لما وصل الى الجدار لم يبق على شكله الاول فيثبت بما ذكرنا ابصار والسمع نوعان من الادراك مغايران للعلم واذا ثبت هذا فنقول الدلائل السميعة دالة على كونه تعالى سمعا بصيرا والعقل ايضا يعق ذلك لما ان هذين النوعين من الادراك من صفات الكمال ويجب وصف الله تعالى بكل الكمالات فوجب علينا اثبات هذه الصفات الا أن يذكر الخلق دليلا عقليا يمنع

اتصافه بأمر ثبوتى أو سلبى لا يتكفى في تحققة ذاته لتوقف حصول ذلك الامر له أو انتفاءه عنه على حضور أمر خارجي أو عدمه فذاته موقوفة على حصول ذلك الحصول أو الانتفاء والتوقف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكن لذاته وهذا خلاف وهذه الجهة لا تنتمى الابنى كون الاضافات أمورا وجودية في الاعيان (١) **مسئلة** الواجب لذاته لا يصح عاينه العدم اذ لو صح لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير ممكن بالذات (٢) **مسئلة** الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تتشبه بصفات ذاته فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي وان كانت اذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة (٣) (خواص الممكن لذاته)

**مسئلة** الممكن لذاته هو الذى لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال فان قيل القول بالامكان ممتنع من وجوه الاول ان وجود السواد مثلا ما أن يكون عين كونه سوادا أو غيره فان كان الاول كان فولك السواد يصح أن يكون موجودا ويصح أن يكون معدوما

مركبا لم يلزم منه تركيب المسند اليه كالا يلزم من كونه محتاجا الى موصوف به كون الموصوف به محتاجا الى غيره وأيضا الامتناع أيضا مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ولا يجب من تركبه تركب في الممتنع لذاته الذي يكون منهيا محضا وقوله في الوجه الثاني القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلاف فيه نظرا لانه لا يلزم منه الخلف فان من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب والمعارضه التي أوردناها على الاشتراك المعنوي في الوجوب واستدلالة على كون الوجوب غير ثبوتى باطل لما مر

(١) أقول هذه المسئلة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة لانه يقتضى كون الواجب واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديما والمتكلمون لا يسلطون هذا وقوله اذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجي فذاته موقوفة على الغير ليس بصحيح لان توقف أمر متعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب بل لا يوجب الا توقف ذلك الامر على غير الواجب وازضافات والسلبيات كلها كذلك وهم يقولون باتصافهم بما فاذا ليس مرادهم من قولهم الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب من جميع جهات يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير ككونه مصدرا ومبدأ لا ككون الغير صادرا عنه ومتأخرا عنه فان بين الاعتبارين فرقاً

(٢) أقول الصواب فيه أن يقال لا يصح عليه العدم لان وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لان عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وتعليله بعدم توقف وجوده على عدمه سبب عدمه تعليل ماهية الشيء لذاته بعلته غير ذاته

(٣) أقول هذا ممتنع عند الحكماء لانهم يقولون الواحد لا يكون من حيث هو واحدا مصدرا لا كثر من واحد وقوله وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه ان صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون الا الذات مع ان تمام الوحدة لا تكون ايضا واحدة ومع الصفات تكون كثيرة وهذا ليس بمذهب اليه الحكماء ولا المتكلمون الا لشاعرة كما سيحكي شرحه وقوله الوحدة حصة لتلك الهوية واذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة يجزى مجزى قول من يقول اذ علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين فان الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام الملك الهوية

جعلت له صفة لسكان  
تحت الصفة مفتقرة الى  
تلك الذات فتكون ممكنة  
ولا بد لها من مؤثر وذلك  
المؤثر هو تلك الذات  
والقيل أيضا هو تلك  
الذات فالشيء الواحد  
يكون قابلا لثلاثة ووجهه  
محال والجواب أن هذا  
يشكل بل يلزم الماهيات  
مثل فردية الثلاثة ووجهه  
الاربعة فإن فاعلمها وقابلها  
ليس الا تلك الماهيات  
والثلاثة الثانية عشر  
هذه النسبة المخصوصة  
والاضافات المخصوصة  
المسماة بالقدرة وبالعلم  
لأنها أمور غير قائمة  
بأنفسها بل ما لم توجد ذات  
قائمة بنفسها تكون هذه  
المفاهيم صفات لها  
فانه يمتنع وجودها اذا  
ثبت هذا فنقول انها  
مفتقرة الى الغير فكون  
ممكنة لذواتها فلا بد لها  
من مؤثر ولا مؤثر الا ذات  
الله تعالى فتكون تلك  
الذات المخصوصة موجهة  
لهذه التسبب والاضافات  
ثم لا يمتنع في العقل أن  
تكون تلك الذات موجهة  
لها ابتداء ولا يمتنع أن  
تكون تلك الذات موجهة  
لصفات أخرى حقيقية  
أو اضافية ثم إن تلك

أن يقال إمكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال أو يقدّر إمكان العدم الاستقبالي لا يمتنع  
الا في الاستقبالي والا في الحال لأن العدم في الاستقبال من حيث انه في الاستقبال موقوف على  
حصول الاستقبال وحصول العدم استقبال محال في الحال فحصول العدم الاستقبالي من حيث انه عدم  
استقبالي موقوف على حضور شرط محال والموقوف على المحال محال فالعدم الاستقبالي يمتنع  
حضوره في الحال وإذا استحال حصول العدم الاستقبالي في الحال لا يمكن حصوله الا في الاستقبال كان  
امكان حصوله حاصلًا في الاستقبال لا في الحال فان قلت انه وإن كان بهذا الشرط يمتنع الحصول في  
الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال ونحن إنما أثبتنا هذا الإسكان بالنسبة الى الاستقبال (قلت) الامكان  
نسبة والنسبة لا توجد الا بعد وجود الممتنعين فالامكان بالنسبة الى الاستقبال لا يوجد الا عند وجود  
الاستقبال فحصوله بالحال محال وأما الثاني وهو أن يقال إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند  
حضور الاستقبال فهو محال أيضا إذ كان ذلك حكما بالامكان على الشيء بالنسبة الى زمانه الحاضر  
لأن الاستقبال عند حضوره يصير حالا وحينئذ يعود أول الاشكال الثاني وإن سلمنا الامكان الاستقبالي  
لكن الاشكال المذكور لا يندفع لأن قوائمه في الحال يمكن أن يصير معدوما في الاستقبال بقتضي  
امكان صيرورة هو يمتنع محكوما عليها بالعدم ولو كانت هيوتية عن الوجود لمكان ذلك حكما باتصال  
الوجود بالعدم فيعود الاشكال المذكور (١) وعن السؤال الثاني أن شرط كون الشيء قابلا لشيء  
كون القابل خاليا عما ينفي المقبول فاذا كان وجود الماهية وعدمها ينفيان الإسكان والماهية لا تخفى  
عنه فافقد امتنع خلوها عما ينفي الامكان فيمتنع اتصالها بالامكان (٢) وعن الثالث أن حكم الذهن  
بالامكان اما أن يكون مطابقا للحكم عليه أولا يكون فالذي لم يكن مطابقا كان جهلا وكان حاصله أن  
الذهن حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكنا وإن كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيعود  
الاشكال المذكور في انه يفتقر الى وجوده ولأن إمكان الشيء وصف للشيء والذهن شيء آخر مغاير  
للشيء المحكوم عليه بالامكان وصف للشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء الا أن يتل ان المراد من  
قولنا إسكان الشيء أمر حاصل في الذهن أن العلم بالامكان حاصل في الذهن وهذا حق  
لكنه لا يندفع السؤال لأن البحث واقع عن نفس الامكان لا عن العلم بالامكان (٣)  
والجواب أن كون الماهيات المتغيرة ممكنة لمرورها والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب

(١) أقول تصور الاستقبال في الحال معقول والماهية لا من حيث هي موجودة أو غير موجودة مسندة  
الى الوجود الخارجي في الاستقبال أو الى عدمه ليست بمتعذرة العقل والامكان الاستقبالي هو الذي  
يلحق ذلك المتصور عند ذلك الاسناد والنظر في ان إمكان العدم يحصل في الحال أو في الاستقبال ليس  
نظرا في الامكان من حيث كونه امكانا بل فيه انه من حيث صورته في العقل وهو حاصل في وقت العقل  
من حيث هي صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو امكان ولا يلزم منه محال واما ان الامكان  
نسبة اضافية لا يتحقق الا عند تحقق المتسمين فقد ظهر ان منسبته حاصل في التصور متعلق بالاستقبال  
وأما قوله في الوجه الثاني لا يمكن الامكان الاستقبالي ان كان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند  
حصول الاستقبال فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال وما  
في كلامه معلوم الفساد عام

(٢) أقول الماهية لا تخلو عن الوجود أو العدم في الخارج أما عند العقل فتخلو عن اعتبارها والامكان  
صفة لها من حيث هي كذلك مسندة الى الوجود أو الى عدم

(٣) أقول قد مر ان المطابقة أين تعبر وأين لا تعبر وتصور الامكان ليس بحكم حتى يطابق فيه



أو وجودها بالاول باطل لانه نقيض للامكان الذي يصح جملة على المعدوم والمحمول على المعدوم معدوم  
فيكون الامكان ثبوتيا ضرورة كون أحد المقربين وجوديا والساني باطل لانه لو كان ثبوتيا  
لزم المحال من وجهين الاول انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا لاسائر الموجودات في أصل الثبوت ومخالفا  
لهافي خصوصية ماهيته المسماة بالامكان فيكون ثبوته زائدا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده  
ان كان واجبا لذاته كان الامكان موجودا واجبا لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالوجود  
موجود فالممكن موجود وجوده شرط لقيام ذلك الامكان به وما كان شرط الوجود ما كان واجبا  
لذاته كان أولى أن يكون واجبا لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف وامان كان اتصاف  
ماهيته بوجوده على سبيل الامكان كان لا لامكان اسكان آخر ولزم أن يكون امكان الامكان زائدا  
عليه ولزم التسلسل (١) والثاني ان المحدث قبل وجوده يمكن لذاته فلو كان الامكان صفة موجود  
لكان الشيء حال عدمه موصوفا بصفة وجوده وذلك محال (٢) لا يقال الجواب عن الاشكال الاول  
ان ذلك اغمايتو جهه على من يقول الشيء حال وجوده يمكن الوجود أو حال عدمه يمكن العدم أمام من  
يقول حال وجوده يمكن أن يصير معدوما في الزمان الثاني لا يلزمه هذا الاشكال وعن الثاني أنه  
لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجودا غير قابلة للعدم صدق قولنا الماهية التي هي  
أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم وعن الثالث أن الامكان وصف ثابت في ذاته لا تحقق  
له في الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتم لاننا نجيب عن الاول من وجهين الاول أن القول  
بالامكان الاستقبالي محال لانا اذا حكمنا على الموجود في الحال بانه يمكن أن يعدم في الاستقبال فاما

وجوده ولا يمكن سبب وجوده الذي هو سبب عدمه فظهر أن الحل في هذا الكلام كان سبب ان  
القسم لم تكن مستوفاة

(١) أقول اما في قوله في ابطال كثير الامكان عدميا فها تبين حاله وقوله في الوجه الاول من ابطال كونه  
ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان وكان لا لامكان اسكان آخر ولزم  
التسلسل ليس بحق لان الامكان أمر عقلي فها اعتبر العقل للامكان ماهية وجودا حصل فيه اسكان  
امكان وانقطع عند انقطاع اعتباره وههنا كفة ينبغي ان تحصل وهو ان كون الشيء معقولا ينظر فيه  
العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آله للعادل لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آله لتعقله بل انما  
ينظر به مثلا اعقل يعقل السماء ولا يحكم عايم بالحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة هو السماء  
وهو جوهر ثم اذا نظرت تلك الصورة أي جعلها معقولا منظورا اليها لا آله في النظر الى غيرها  
وجدها عرضا موجودا في محل هو عقله ممكن الوجود وهكذا الامكان هو كآله للعادل بها يعرف حال  
الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا أو غير موجود أو  
جوهر أو عرض أو واجب أو ممكن ان نظرت وجوده أو امكانه أو وجوده أو جوهرية أو عرضية  
لم يكن بذلك الاعتبار امكانا لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته وجوده غير ماهيته  
واذا نظر هذا فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا أو غير موجود وممكنا أو غير ممكن  
واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حيث لا يمكن ان يكون له امكان آخر فليحقق هذا حتى ينكشف جملة  
اعتراضات هذا الفاضل على الامكان وعلى أمثاله وتزول الحيرة التي عرضت له وتعرض لمن  
نبتع مقالته

(٢) قد مر ان الامكان صفة للتصور المسند الى الوجود الخارج عن الشيء حال عدمه يكون متصورا  
فيكون موصوفا بالامكان

الاثبوت هذه النسبة  
والذي يدل على كون هذه  
النسبة زائدة على الذات  
وجوه الاول ان بعد العلم  
بذات فحتاج الى دليل  
منفصل في اثبات كونه  
قادرا علما والمعلوم مغاير  
لما هو غير المعلوم الثاني ان  
العلم نسبة مخصوصة  
والقدرة نسبة أخرى  
مخصوصة وأما الذات فهو  
موجود قائم بالنفس  
ليس من قبيل النسب  
والاضافات فوجب التغاير  
الشامته انه لو كان العلم  
نفس القدرة لكان كل  
ما كان ممكنا ما كان  
مقدورا وهو باطل لان  
الواجب والمتنع معلومان  
وغير مقدورين الرابع انا  
اذا قلنا الذات ثم قلنا الذات  
عالمه فان ادرك بالضرورة  
التفرقة بين ذلك التصور  
وبين ذلك التصديق وذلك  
يوجب التغاير احتجوا  
بأن لو كان لله تعالى علم  
لكان علمه متعلقا بعين  
ماهية عاقل به علمنا فوجب  
تمائل العاقلين فيلزم اما  
قدومهما معا أو حدوثهما  
معاقلنا ينتقض بالوجود  
فانه من حيث أنه وجود  
مفهوم واحد ثم ان وجود  
الله تعالى قديم وجودنا  
حادث وقالت الفلاسقة لو

الأنرا أصل عدمه والاول باطل لاستحالة انحاء الموحود والثاني باطل لان حال عدمه لا أثر له ولا  
ولا تأثير له لان التأثير ان كان عين حصول الأنزع عن المؤثر بحيث لا أثر فلان تأثير وان كان غيرا فقال كلام  
فيها كالكلام في الاول وناثها أن المؤثر اما أن يكون تأثيره في الماهية أو في الوحد أرفى انصاف  
الماهية بالوجود والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير فلو كان كون السواد  
سوادا بالغير لزم أن لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهذا محال لان السواد يستحيل أن يصير  
غير السواد لا يقال نحن لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بأنه ليس بسواد بل نقول يعني  
السواد ولا ينبغي لنا نقول اذا قلنا يبقى السواد في نفسه قضية واكمل قضية موضوع ومجمل لا محالة  
والموضوع لا بد من تقريره حال الحكم بحصول ذلك المحمول أو تسليمه عنه فاذا قلنا السواد في فالموضوع  
هو السواد فلا بد أن يكون السواد متغيرا حال ذلك الفناء وان كان لغاى هو السواد أينما لزم أن يكون  
السواد متغيرا في هذه الحالة فيلزم عند تصديق قولنا السواد معدوم كون السواد متقرر أو غير متقرر  
وأما ان قبل المؤثر أرفى الوجود في ذلك محال والالزم أن لا يبقى الوجود وحودا عند فرض عدم ذلك  
التأثير وهو محال على ما مر وأما الثالث وهو أن يقال المؤثر أثر في موصوفية الماهية بالسواد فبقول  
أولا لا يجوز أن يكون موصوفية الماهية بالسواد وجودا أمرا وجوديا لانها بقية تدبر أن تكون أمرا وجوديا  
لم تكن جوهر قائما بذاته بل تكون صفة للماهية فيلزم موصوفية الماهية بها ازاودة علمية ولزم التسلسل  
واذا لم تكن الموصوفية أمرا ثبوتيا استحالة جعلها اثر للأثر أصلا ثم تقدير أن تسكن أمرا ثبوتيا استحالة  
استنادها الى المؤثر لان المؤثر اما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده وبعدها تقسيم المتقدم واذا ثبت انه  
لا يجوز استناد الماهية والوجود وانتساب أحدهما الى الآخر الى المؤثر كانت الموصوفية بالسواد  
غنية عن المؤثر فثبت أن القول بالتأثير باطل وراجعها أنه لو افترض ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر  
الى امر رجح لا يتقرر رجحان العدم على الوجود الى المرجح لكن ذلك محال لان المرجح مؤثر في الترجيح  
والمؤثر لا بد له من أثر والعدم في محض ويستحيل استناده الى المؤثر فاقلت علته العدم عدم العلة قلت  
هذا خطأ لأنه العلم به ما وصفه للاعلية اتي هي عدم فالعلم به ثبوتية فالوصوفية بها ثابت والافعال معدوم  
موصوف بالسواد وجوده وهو محال ولان العدم لا يتميز به ولا تعدد ولا هو به فيستحيل جعله بعينه علة  
والبعض مع الاول والجواب ان تلك القضية بدئية والتفاوت بينهما وبين سائر البديهيات محال على  
العقل وان حاولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجه ما حصل بعد ان لم يكن كان  
وصفا وجوديا ويستدعي موصوفا وجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم ولا بد من  
شيء آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنسبة الى ذلك الممكن وذلك هو الاثر (أما المعارضة الاولى)  
فقد روعنا لان ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كما لو قيل لو كنت أنا موحودا في  
هذه الساعة لكان كوني فيها اما أن يكون عدما وهو محال لانه نقيض الالكون ميا وهو عدمي ونقيض  
العدم ثبوت أو يكون ثبوتيا وهو اما عين الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عند ما لا يبقى حصوله في تلك  
الساعة أو زائد اعليه فيكون ذلك الزائد خاصا لا في تلك الساعة ولزم التسلسل ولما كان حصوله  
في هذه الساعة يفرض الى هذه الاقسام الباطلة ويجب أن لا يكون له حصول في هذه الساعة فقط  
أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات (وأما المعارضة الثانية) فهي كذلك أيضا لانه أحداث فان كان في  
محل البحث لكن لا نزاع في الحدوث والتقسيم الذي ذكرتموه يدعي لانه يقال ان حدث هذا الصوت  
مثلا فاما أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه فانه حدث حال عدمه وجوده فقط وجوده  
وان حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه فظهر ان هذا التقسيم مبطل لضروريات (وأما المعارضة

على أن حدوث انصفه  
في ذات الله في محال  
المسئلة لاربعة عشر  
قال قوم من فقهاء شافراء  
المهر صفة التخليق مغايرة  
صفة القدرة وقال الاكثرون  
ليس كذلك لنا وجوه  
الاول ان صفة القدرة  
صفة مؤثرة على سبيل الصحة  
وصفة التخليق ان كانت  
مؤثرة على سبيل الصحة  
أيضا كانت هذه الصفة  
غير صفة القدرة وان كانت  
مؤثرة على سبيل الوجوب  
لزم كونه تعالى مؤثرا  
بالايجاب لا بالاحتياط وذلك  
باطل وأيضا فهو لا يكون  
موصوفا بالقدرة يلزم ان  
يكون تأثيره على سبيل  
الصحة ولكونه موصوفا  
بهذه الصفة يلزم ان يكون  
أثيره على سبيل الوجوب  
فيلزم ان يكون المؤثر الواحد  
مؤثرا على سبيل الصحة وعلى  
سبيل الوجوب معا وهو محال  
وأبصارا كانت القدرة  
صالحة للتأثير لم يمنع وقوع  
لخلافات بالقدرة وحيث  
لا يمكن الاستدلال بحدوث  
التحولات على هذه الصفة  
وان لم تكن القدرة صالحة  
للتأثير وحب ان لا تكون  
القدرة قدرة وهو محال  
أيضا فهذا التخليق ان كان  
قدما يلزم من قدمه قدم

الصفات توجب هذه  
النسب والاضافات وعقول  
البشر قاصرة عن الوصول  
الى هذه المضائق

المسئلة الثالثة عشر

قالت المعتزلة ان الله تعالى  
مر يد بارادة حادثة لافي  
محل وهـذا عندنا باطل  
لوجوه الاول ان تلك  
الارادة لو كانت حادثة لما  
أمكن احداثها الابرادة  
أخرى ولزم التسلسل وهو  
محال الثاني ان تلك  
الارادة اذا وجدت لافي  
محل وذات الله تعالى قابلة  
للمصفة المريدية وسائر  
الاحياء يقولون هـذه  
المريدية فلم تكن تلك  
الارادة بايجاب المريدية لله  
تعالى أولى من ايجاب المريدية  
لغير الله تعالى وعند هذا  
يلزم توافق جميع الاحياء  
في صفة المريدية وهو  
محال وایس لهم أن يقولوا  
ان اختصاصها بالله أولى  
لانه تعالى لافي محل وهذه  
الارادة أيضا لافي محل  
فهذه المناسبة هناك أتم  
لانا نقول كونه تعالى لافي  
محل قيد عدمي فلا يصلح  
للتأثير في هـذا الترجم  
الثالث ان تلك الارادة لما  
أوجبت المريدية لله تعالى  
فقد حدث لله تعالى صفة  
المريدية لكننا قد دللنا

كما في شبه السوفسطائية (١) المسئلة  
لما استويا بالنسبة اليه استحال الترجم  
ان ادعيت انه أمر بدیهی فهو ممنوع فالما عارضنا هـذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف  
الاثنين وجدنا الثمانية أظهر والتفاوت يدل على طرق الاحتمال بوجه ما الى الاول وعند قيام احتمال  
الغيبض لا يبقى المقين النمام فان ادعيت أنه برهاني فاین البرهان سلمنا صحة ما ذكرته لكنه معارض  
بأمور أولها لو افتقر الممكن الى المؤثر لما كانت مؤثرية المؤثر في ذلك لا ثرما أن يكون وصفه غاموينا  
أولا لا تكون والقسمان باطلان فاقول بالمؤثرية باطل وانما قلنا انه يستحيل أن يكون ثموتيا لان ثبوتية  
اما في الذهن فقط أوفيه وفي الخارج والادل باطل لان الذي وحده في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج  
جهل كمن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون في نفسه كذلك ولو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق  
للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشيء في نفسه مؤثرا ولان كون الشيء مؤثرا في غيره صفة لذلك  
الشيء وكانت حاصلة قبل الازهان وصفة الشيء يستحيل قيامه بغيره لأن يقال الموجد في الذهن هو  
العلم بالمؤثر لكن ذلك لا يغير كما تقدم وأما الثاني وهو أن يكون له ثبوت في الخارج فهو اما أن يكون  
نفس المؤثر والاثرا أو أمر مغاير لهما والاول باطل لانا قد علم ذات المؤثر وذات الاثر مع الشيء في  
كون ذلك المؤثر مؤثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله ولكن لانعلم أن المؤثر فيه قدرة  
الله الابرهان منفصل والمعلوم مغاير للجهول ولان مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته  
ولان مؤثرية الشيء في الاثر نسمة بينهما والنسبة بين الشئین موقف على وجود المتسبين والمتوقف  
على الشيء مغاير له واما ان كانت المؤثرية أمرا ذاتيا فهو اما أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر  
واما أن لا يكون كذلك بل يكون موجودا قائما بنفسه لان كونه عارضا للشيء آخر غير معقول وان  
كان الاول كما ذكرنا لانه مفتقر الى المؤثر فتؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال  
وبتقدير تسليمه فالحال لازم من وجه آخر لان لتسلسل انما يعقل لو فرضنا أمور امتتالية الى غير  
النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد منهما باصاحبه لولم تكن بينهما وبين منلوه غيره لكن ذلك محال لان  
تأثير المتأثر في التالي متوسطا بينهما وقد كان لا متوسطا هـذا خلف وان كانت المؤثرية جوهر قائما بذاته  
فهو محال لان مؤثرية الشيء في الاثر نسبة بين الاثر والمؤثر والنسبة بين الشئین لا يعمل أن يكون  
جوهر قائما بنفسه على تقدير التسليم فالمؤثر في وجوده هذا الممكن هذا الجوهر أو ذاك أو هما وعلى  
التقدير ان يكون مؤثرية ذات المؤثرة في وجودها ممكن زائدة عليه ولزم التسلسل وانما قلنا انه  
لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عدمية لانها تنقض الالامؤثرية التي يصح حملها على العدم والمحول  
على العدم عدم وتنقض العدم ثبوت فالمؤثرية أمر ثبوتي ولان الشيء الذي لا يكون مؤثرا فصار مؤثرا  
فالمؤثرية حصلت بعد ان لم تكن فهي صفة وجودية ولا فليجوز فيما اذا صارت الذات عالمه بعد ان لم  
تكن أن لا يكون العلم أمرا وجوديا وذلك نهاية الجهل له فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة  
ثبوتية وكونها صفة عدمية فاذا القول بالمؤثرية باطل وثانها أن المؤثر اما أن يؤثر في الاثر حال وجود

الوجود وان اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي كما مر والامكان من  
حيث هو قائم بالذهن ليس بالمكان ومن حيث هو متعلق بتصور لا يغير حصوله في الذهن ولا حصوله  
وهذا الخط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبار العقلية والامور الخارجية

(١) أقول قد أنصف ههنا في شبه هذا الشبه بتلك الشبه لانه كان يجب ان يوردها هناك فان هـذا  
الموضع موضع التحقيق لا التشكيك

المسئلة الخامسة عشر  
الكلام صفة مغايرة لهذه  
الحروف والاصوات  
والدليل عليه وهو ان  
الالفاظ الدالة على الامر  
مختلفة بحسب اختلاف  
اللغات وحقيقة الامر ماهية  
واحدة فوجب التغاير  
وأيضاً اللفظ الذي يفيد  
الامر انما يفيد لاجل الوضع  
والاصطلاح وكون الامر  
امراً ماهية ذاتية لا يمكن  
تغيرها بحسب تغير الاوضاع  
فوجب التغاير فثبت ان  
الامر ماهية قائمة بالنفي بغير  
عنها بالعبارة المختلفة اذا  
ثبت هذا فنقول تلك الماهية  
ليست عبارة عن ارادة  
المأمور به لانه تعالى امر  
المكافر بالايمان وسنقيم  
البراهين اليقينية على انه  
تعالى يمتنع ان يريد الايمان من  
المكافر فوجدناه ثابتاً بغير  
الامر بدون الارادة فوجب  
التغاير فثبت ان الامر والنهي  
معاً على حقيقة قائمة بنفس  
المتكلمين ويعبر عنها بالالفاظ  
مختلفة

المسئلة السادسة عشر  
كلام الله تعالى قديم وابد  
عليه المنقول والمعقول أما  
المنقول فقولته تعالى (لله الامر  
من قبل ومن بعد) فثبت  
الامر لله من قبل جميع  
الاشياء فالو كان امر الله مخلوقاً

أحد طرفيه أولى من الآخر لانه مع تلك الاولوية اما ان يمكن طريان الطرف الآخر أولاً يمكن فان  
أمكن فاما ان يكون طريانه لسبب أو لا لسبب فان كان لسبب لم يكن تلك الاولوية كافية في بقاء الطرف  
الراجح بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح وان كان لا لسبب فقد وقع الممكن الموجد  
لا لعلية وهذا محال لان أحد المتساويين أقوى من المرجوح فلما امتنع الوقوع حال التساوي فلان يمتنع  
حال المرجوحية كان ذلك أولى وان لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعاً (١)  
مسئلة  
رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوده ولحقه بوجوبه اما السابق فلانه مالم يترجح  
صدوره عن المؤثر على لاصدوره عنه لم يوجد وقد دللنا على أن الراجح لا يحصل الا مع الوجوب واما

الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لامن حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين  
يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم وقوله في الجواب ان  
هذه القضية مبطله للضروريات باطل ودال على تحير في أمثال هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيه  
ما يقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان فانهم يقولون الذي يوجد  
في الآن الثاني يصدر من موجد في الآن الذي قبله فيكون التأثير سابقاً على الاثر بأن يقع بالقياس  
الى ما يحصل بعده سواء كان الاثر موجوداً في ذلك الآن متأثراً أو معدوماً ويكون الاثر في أن التأثير  
غير موجود في الآن الذي يصدر وجوده الا يكون مقارناً للعدم \* وأما في المعارضة الثالثة فنقول تأثير  
المؤثر اما في الماهية أو في الوجود أو في انصاف الماهية بالوجود فيجب عنه بانه في الماهية قوله ذلك  
محال لان كون السواد سواداً بالغير يوجب ان لا يكون السواد سواداً عند عدم الغير جوابه انه اذا فرض  
السواد وجب سواديته بسبب العرض وجوباً لاحقاً مترتباً على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع  
تأثير المؤثر فيه فانه يكون إيجاد المافرض موجوداً لما قبل فرضه سواداً فيمكن ان يوجد المؤثر السواد  
على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده وقد ورد الفرق بين الوجودين في المنطق  
وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك لان الوجوب يدل على المعنيين بالشركة اللفظية وأيضاً اذا قلنا  
ففي السواد معناه ان السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده ويكون حمل غير الحاصل على  
المتصور منه لاعلى الموجود انما هو في فأن الوضع والحمل يكونان في العقول ولا يكونان في الخارج أصلاً  
وهكذا القول في حصول الوجود من موحده وان قيل تأثير المؤثر في جعل الماهية بالوجود كما هو رأي  
القائلين بان المعدوم شيء لم يتعلق ذلك بوصفية الماهية بالوجود لان ذلك أمراضاً في يحصل بعد تصافها  
به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم ما ذكره من المحال وظهر من قوله في الجواب  
عن هذه المعارضة تحبطه وتحيرها وقد سبب ذلك تارة في النظريات وتارة في البديهيات \* وأما المعارضة  
الرابعة فنقول افتقار العدم الى مرجح محال لان العدم نفي محض ليس بشيء لان عدم الممكن المتساوي  
الطرفين ليس نفيهما محضاً وتساوي طرفي وجوده وعدمه لا يكون الا في العقل لرجح لا يكون الاعقليا  
وعدم العلة ليس بشيء محض وهو يكفي في ترجيح العقلي ولا يكون متمتازاً عن عدم المعلول في العقل يجوز  
ان يعمل هذا العدم بذلك العدم في العقل وقوله العلية منافية للالعية الى آخره قد دمر وجه الغلط فيه  
وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها انما هو تأكيد للمعارضة

(١) أقول ما ذكره يقتضي نفي الاولوية سلفاً وقائل ان يقول طرف الاولى يكون أكثر وقوعاً وأشد  
عند الوقوع أو أقل شرطاً للوقوع وأنت ما بطلت ذلك وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير  
القارة كاصوت والحركة ان العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان كلامنا في الممكن  
لذاته لا في الممتنع بغيره وبقاء الغير القارة ممتنع بغيره



الثالثة) فهي أيضا كذلك لأنه يقال له ان حدث هذا الصوت لكان الحادث أما الماهية أو الوجود أو موصوفية الماهية بالوجود فان كان الاول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتا وان كان الثاني فقد انقلب ما ليس بوجود وجودا وكذا الثالث فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبدييات وهذا الشكال وهو ان لا قادحين في البدييات أن يقولوا لما عجزتم عن القدح في مقدمات هذا التقسيم مع انكم علمتم ان نتيجته باطلة لزم منه تطرق القدح الى البدييات (وأما المعارضة الرابعة) فذريعة لان العدم في محض فيستحيل وصفه بالربحان فلا يحرم لا يفتقر الى مرجح (١) في مسئلة (١) الممكن لذاته لا يجوز أن يكون

(١) أثول التفاوت بين قولنا رجب أحد المتساويين يكون لمرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول فلا يكون تعيينا تاما ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون بسبب التفاوت في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم اما في الحكم نفسه فلا يتفاوت كما ذكر هو ايضا في الجواب وأما إقامة برهانه على ذلك الحكم الضروري فليس بشئ لان وجوب الممكن المقتضى لوجود الموصوف به لا يمكن ان يكون قائما بغيره لانه وصف للممكن و وصف الشئ يستحيل ان يقوم بغيره والقائم بالمتأثر ان كان ولا بد منه فهو واجب بالوجوب والحق ان ذلك الوجوب أمر علة في كسائر الصفات ويكون قائما بالمصور من الممكن عند الحكم بحدوثه وأقول من رأى ان البرهان الذي أقامه مبني على حكم هو قوله الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذا القضية لا يتبع الحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب فله سبب وفي قولنا رجب أحد المتساويين يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجودا ولكن بعبارة أخرى فاذا البرهان الذي أقامه مبني على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه الى ذلك البرهان ففقد وضوح من ذلك ان ذلك البرهان فضله غير محتاج اليه \* وأما المعارضة الاولى فالمؤثر به المذكورة فيها أمراضا في ثبت في العقل عند تعقل صدور الامر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثر به كما في سائر الاضافات وعدم مطابقة الخارج لا يقتضي كونه جهلا فان ذلك انما يكون جهلا اذا حكم بثبوت في الخارج ولم يثبت في الخارج اعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذي يمثل به في الجهل يدل على ما ذكرنا على ما ورد في مثاله وعدم مطابقة تهلا يقتضي أيضا ان لا يكون شئ مؤثر أصلا كما قال بل اذا حكم بثبوت في العقل فقط فطابقة تهلا يقتضي أيضا ان لا يكون المؤثر به صفة قبل الاذهان وصفة الشئ يستحيل قيامها بغيره بخوابه ان كون الشئ بحيث لو عقله عاقل حصل لعقله اضافة لذلك الشئ الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل وأما قوله الا أن يقال الوجود في الذهن هو العلم بالمؤثر به لكن ذلك لا يفيد ما تقدم فبحوايه الصحيح ان المؤثر به غير العلم بالمؤثر به مع كونهما ثابتين في العقل لا ما أحل عليه فيما تقدم والقول في باقي كلامه في فساد كون المؤثر به ثبوتية ظاهر مما ذكرنا وأما حجة على ان المؤثر به ثابتة لانها تفيض الالامؤثرية فتقدم بيان فسادها واستدلاله بحدوث المؤثرية على كونها ثبوتية لا يقتضي كونها ثبوتية الا في العقل كما في سائر الاضافات وقوله في الجواب ان مثل هذه التقسيمات مبطل للبدييات كما اذا قيل كوني في هذه الساعة اما ان يكون تاما او لا يكون الى آخر كلامه ليس كما قاله لان الكون في الزمان أمر علة في معرض لانه كون مشروط بوجود الزمان المتعلق به ونعني كون المتكون بحيث يصلح ان يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل ولا يلزم منه ما يبطل البدييات \* وأما المعارضة الثانية فسميتها التأثير بانه يحصل اما في حال وجود الاثر وفي حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك لانه ان أراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع معلولها تكون هذه الصفة وان أراد به مغايرة المؤثر للأثر

المخلوق وان كان محدثا افتقر الى خلقي آخر ولزم التسلسل واحتج القائلون باثبات هذه الصفة بان قالوا نعم انه تعالى قادر على خلقي السموس والافكار الكثير في هذا العالم لكنه ما خلقها فصدق هذا النبي والاثبات يدل على الفرق بين كونه تعالى قادرا وبين كونه خالقا ثم نقول هذا الخلق امان يكون عين المخلوق واما ان تكون صفة قائمة بذات الله تعالى فتقتضي وجود هذا المخلوق والاول باطل لان العقل يقول انما وجد هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعمل وجود المخلوق متخليق الله تعالى اياه فلو كان هذا التخليق عين وجود ذلك المخلوق لكان قولنا انما وجد ذلك المخلوق باذن الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا انما وجد ذلك المخلوق لنفسه ومعلوم انه باطل لانه لو وجد لنفسه لا يمنع وجوده بايجاد الله تعالى وذلك يوجب نفي الصانع ولان كونه تعالى خالقا صفة له والمخلوق ليس بصفة له وذلك يوجب التعاير وما يبطل هذا القسم ثبت ان كونه تعالى خالقا لذلك المخلوق بغير ذلك المخلوق وهذه لا تحتاج عميقة



الموجود اما ان يكون قديما أو حديما أو قدما أو جديما وهو ما لا يوجد له سبحانه وتعالى والمحدث  
ما لوجوده أول وهو ما عداه قالت الفلاسفة مفهوم قولنا كان الله في الازل موجودا اما ان يكون عديما  
أو وجوديا أو لا أول باطل والامكان قولنا ما كان موجودا في الازل فهو ما فيكون المعدوم موصوفا  
بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو اما ان يكون عين الله تعالى أو غيره  
والاول محال لان كونه في الازل غير حاصل الآن والامكان الآن هو الازل وكل موجود الآن وجد في الازل  
هذا خلف لكن ذاته حاصلة الآن فيكونه في الازل أمر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل وقد  
كان في الازل مع الله تعالى غيره ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كونه كونه لذاته وذلك هو الزمان والزمان  
موجود في الاول قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما بالوقود زمانا زمنا أول في امكان الله  
تعالى موجودا معها بأسرها وبما يقرر ذلك انما هو اعتبار الزمان في ماهية الحدوث القديم لكن ذلك  
الزمان اما ان يكون قديما أو حديما فان كان قديما مع انه ليس له زمان آخر فتدبر ان القديم معقولا من  
غير اعتبار الزمان واذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر في حدوثه  
زمان آخر لا سيما انه ان يكون للزمان زمان آخر واذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان  
فليعقل مثله في سائر المواضع (١) **خواص القديم والحديث** **مسئلة** اتفق المتكلمون على ان  
القديم يستحيل اسناده الى الفاعل وانفقت الفلاسفة على انه غير متمتع زمانا قال العالم قديم عندهم زمانا  
مع انه فعل الله تعالى وعندى ان الخلاف في هذا المقام اعطى لان المتكلمين لم يعنفوا اسناد القديم الى  
المؤثر لما وجب بالذات ولذلك زعموا مثبتا لحوال من ان عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع ان العالمية بعلمه  
بالعلم وزعم أبو هاشم ان العالمية والقادرية والحيوية والوجودية بعلمه بحالة خامسة مع ان الكل قديم  
وزعم أبو الحسين ان العالمية حالة بعلمه بالذات وهؤلاء ان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم على  
هذه الاحوال لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة (٢) وأما الفلاسفة فقامم انما جاوزوا اسنادا عالم الى

لبقاء المؤثر ليس بشئ لان البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد لولاه لكان الامر محال لا يبقى  
(١) أقول صفات الله تعالى عنده من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بمعدهته ولذلك كان من  
الصواب أن يقول وهو الله وصفاته وفي الحديث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته والشبهة التي أوردها  
الفلاسفة اخترعها هؤلاء لاجلهم وليست بشئ فانه قال كان الله موجودا في الازل صفة ثبوتية لانه تقيض  
ما كان كذلك ولو كان التقيض ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بصفة ثبوتية أقول قد مر ما في هذه  
الطريقة من الغلط وأيضا يقتضي كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل وهو قضية  
ولا يكون شئ من المعدومات موصوفا بهذه الصفة وان جعل بازائه شئ كان معدوما موجودا في الازل  
حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا بانه لم يكن في الازل لم تكن هذه القضية تقيضا للاولى لاجتماع  
موضوعيها وان أراد بذلك أن الكون واللا كون متناقضان والكون محمول على الله واللا كون محمول  
على العدم فيكون الكون وجوديا كان ايراد قضيتين بدل مفردين حشو والكلام على مثل هذه  
المتناقضة وفسادها ما ذكرناه مرارا ولا فلاسفة شبه غير هذه في قدم الزمان سيما في ذكرها والجواب عنها  
وقوله قال المتكلمون معنى كون الله قديما انما لو قدرنا أزمنة لانهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضيه  
كل المتكلمين فان كون الشئ مع الشئ لا يتحقق الا فيما كان في زمان أو قد مر زمان والحقيقة عندهم  
يقولون منعناه انه غير مسوق بغيره لا يقال ان السبق أيضا لا يتحقق الا بتقدير زمان لانهم  
يقولون سلب السبق منه لا يقتضي كونه زمانيا  
(٢) أقول انما ذهب المتكلمون الى أن القديم يستحيل اسناده الى الفاعل لانه لو لم يكن له الحاجة

يكون متحركا بحركة قائمة بغيره وسا كنا بسكون قائم بغيره وهو محال ران وجد ذلك الكلام لا في محل فهو باطل بالاتفاق واحتملوا على ان كلامه مخلوق بوجوه أحدها ان حصول الامر والنهي من غير حضور المأمور والمهي عنه وجنون وهو على الله محال الثاني انه تعالى ذا أمر زيد ابا الصلاة فاذا اذها لم يبق ذلك الامر وما ثبت عدمه امتنع قدسه لثالث ان التمتع في الاوامر والنواهي جائز وما ثبت زواله امتنع قدسه الرابع ان قوله تعالى (انا أرسلنا نوحا \* وانا انزلناه في ليلة القدر) أخبار عن الماضي وهذا التماسيح ان لو كان الخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان الخبر موجودا في الازل لكان الازل مسبوقا بغيره وهو محال والجواب ان كل ما ذكرتم في الامر والنهي معارض بالعلم فان الله تعالى لو كان عالما في الازل بان العالم موجود لكان ذلك جهلا ولو كان عالما بانه سجدت فاذا أوجده وجب أن يزول العلم الاول فحينئذ يلزم عدم القديم وبالجمله فله فهم مع ما ذكره من الشبهات معارض

لزم حصول الامر من قبل نفسه وهو محال والناهي قوله تعالى (ألا اله الا الحق والامر) ميز بين الخلق وبين الامر فوجب ان لا يكون الامر داخل في الخلق والثالث ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول أعوذ بكمات الله التامات فوصف كلمات الله تعالى بالتتام والمحدث لا يكون تاما والرابع ان الكلام من صفات السكك فالو كان محدثا كانت ذاته خالية عن صفات السكك قبل حدوثه والخلق عن السكك ناقص وذلك على الله محال والخامس اننا بينا ان كونه تعالى أمرا وانها من صفات السكك ولا يمكن ان يكون ذلك عن هذه العبارات بل لا بد وان تكون صفات قد علمنا هذه العبارات فلو كانت تلك الصفات حادثه لزم ان تكون ذات محال للحوادث وهو محال والسادس ان الكلام لو كان حادثا كان اما ان يقوم بذات الله تعالى أو بغيره أو لا يقوم بمحل فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محالا للحوادث وهو محال وان قام بغيره فهو ايضا محال لانه لو جاز ان يكون متكاما بكلام قائم بغيره لجاز ان

لا الحق فلان وجوده في عدمه فكان منافيا لامكان عدمه فكان مستلزما للوجوب واعلم ان شيئا من الممكنات لا ينقل عن هذين الوجودين لكنهما خارجان لادخالان (١) **مسئله** علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا الحدوث لان الحدوث كمنفعة في وجود الحادث فيكون متأخر عنه والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياجه للممكن اليه المتأخر عن علة احتياجه اليه فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخير الشيء عن نفسه بما قرب احتياجه بان علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج لعدم الممكن الى المؤثر وهو محال لان التأثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون أثرا والجواب ما قيل ان علة عدم العلة وفيه ما فيه (٢) **مسئله** الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر لان علة الحاجة الامكان والامكان ضروري للزوم لما همة الممكن وهي ابداحتاجة لا يقال انه حال البقاء أولى بالوجود وتلك الاولوية مانعة من احتياجه الى المؤثر لانه قول هذه الاولوية المغنية عن المرجح ان كانت حاصلة حال الحدوث لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث والافهوا أمر حادث حال البقاء ولولا ما حصل الاستمرار والشيء حال استمراره مفتقر الى المرجح احتياجه بان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له أثر أو لا يكون فان كان له أثر فذلك الاثر اما الوجود الذي كان حاصلا وهو محال لان تحصيل الحاصل محال أو أمر جديد كاللأثر المؤثر مؤثر في الجديد لا في الباقي وان لم يكن له أثر أصلا استحالة ان يكون له فيه تأثير والجواب ان لا نفي بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الاثر بقاء المؤثر (٣) **تقسيم** الموحودات على رأي المتكلمين

(١) أقول قد مر تقرير هذين الوجهين والحق بينهما فيما مضى ولما كان الممكن لذاته لا ينقل عن الوجود أو عن عدمه فهو لا ينقل كل واحد من حاله عن هذين لوجوبين لوجوده أو لعدمه هو لا يقتضي شيئا مما كما لا يقتضي أحد الطرفين لذاته وهو معنى قوله لكنهما خارجان لادخالان (٢) أقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بعدم فهو لوجود الموصوف به والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موصوفه بالذات تأخير المعلول عن العلة وتأثير الموجد متأخر عن احتياجه الاثر اليه في الوجود تأخير بالاطمع واحتياجه الاثر متأخر عن علته بالذات وجميعها أربع تأخرات اثنتان بالاطمع واثنتان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج وقد قالوا في معارضة الامكان صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته وهو فاسد ولان الممكن الموصوف بالامكان ليس متأخرا عن تأثير المؤثر عما المتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخرين عن ذاته اللذين بسببهما احتياجه الى مؤثر ثم الى علة الاحتياج والقاتلون يكون الامكان علة الحاجة لهم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين والقاتلون يكون الحدوث علة لهم اعم من وجودهم وقولهم لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج عدمه الى مؤثر وهو محال ليس بشيء لان عدم المعلول ليس نفيا صريحا ولا مانعا من ان يكون معلولا لعدم العلة كما مر أقول فيه وقد تبين ان ذلك مشتمل على فساد

(٣) أقول القول بأن الممكن حال بقاءه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين به من يقرقون بين الموجد وبين المبقى والاعتراض بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تأثير أم لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال عدمه وتحصيل الحاصل انما لزم منه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وقوله وان كان أمر جديد كان المؤثر مؤثرا في الجديد في الباقي جوابه نعم تأثيره بعد الاحداث في أمر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا وقوله في الجواب ان لا نفي بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الاثر

صريح الفطرة بانتمناع ارتضاعه والقضاء كذلك لانه لو ارتفعت لما بقيت الجهات متميزة بحسب  
 الاشارات وذلك غير معتول (١) **مسئلة** زعم عبد الله بن سعيد منا ان القدم صفة وزعمت الكرامية  
 ان الحدوث صفة وهما باطلان لان القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة  
 ولزم التماسل (٢) **مسئلة** زعمت الفلاسفة ان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة أما المادة  
 فلان المحدث مسبوق بالامكان فهو صفة ووجودية مغايرة للصفة افتدار القادر عليه موفوفة على كونه  
 ممكنة في نفسه اذ لو كان امكانه نفس محضة افتدار القادر عليه الزم توقف اشئ على نفسه فثبت ان الامكان  
 صفة موجودة وهي سابقة على وجود الممكن فيستدعي محلا وهو المادة والجواب عنها ما سرفي **مسئلة**  
 المعدوم (٣) وأما المدة فقالوا كل محدث فعدمه قبل وجوده فذلك العقلية ليست نفس العدم فان العدم  
 قبل كالعدم بعد وليس القبل بعدوهي صفة ووجودية تستدعي موصوفا موجودا قبل ذلك الحادث شئ  
 موصوف بالقبالية لا الى أول فهنا قبلات لأول ط والذي يلحقه القبالية لذاته هو الزمان فهنا زمان لأول  
 له والجواب ان تقدم عدم الحادث على وجوده ولو وجب ان يكون بالزمان لكان تقدم كل واحد من اجزاء  
 الزمان على وجوده بالزمان وامكان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان فيلزم ان يكون  
 الله تعالى زمانيا وان يكون الزمان زمانيا فها محالان (٤) **مسئلة** العدم لا يصح على القديم ولما  
 كانت هذه المسئلة احدي مقدمات مسئلة الحدوث رأينا ان نذكر برهانها هناك **مسئلة** تقسيم الممكنات على  
 رأى الحكماء **مسئلة** فقول الخال قديكون سببا لتوالم محل اما بان يقتضي الجبال وجودا لمحل ثم تعبير نفسه

(١) أقول هذه حكمية مذهبهم وما يصلح لان يكون دلائلهم عليه وما لى ذكر بالطبيب الرازى الى  
 ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة وسما في القول في كل واحد منها  
 (٢) أقول لا يلزم على عبد الله بن سعيد شئ لانه يقول كل ما ليس القدم داخلا في مفهومه فاذا وصف  
 بالقدم احتج الى صفة زائدة عليه هي القدم وأما العدم فلا يحتاج الى كونه لذاته قديما ولا كرامية أن  
 يقولوا صفة الحدوث ليست بوجوده على ما سرفي كيف يوصف بالحدوث ولهم ان يقولوا الصفات  
 لا توصف بالقدم والحدوث لان الاتصاف بهما من شأن الذات  
 (٣) أقول ما سرفي **مسئلة** المعدوم ان الامكان لا يجوز ان يكون ثابتا حال العدم لان الذات  
 المعدومة تتنوع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن ان تنصف بالامكان ثم انه حكم بحكمة في  
 حجته الثانية بانه يقتضي الالامكان المحمول عليه النفي فيجب ان يكون ثابتا وهما لا يجعل الامكان  
 صفة لمعدوم بل انما وجب لكونه ثابتا ان يكون الموصوف به موجودا وان كان ما يؤول اليه الممكن  
 معدوما والتحقق في هذا الموضع هو ان الامكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين أحدهما  
 ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من التصورات ولا  
 يلزم من اتصاف المساهية بها كونها مادته والثاني الاستعداد وهو موجود عندهم معدود في نوع من  
 أنواع جنس الكيف واذا كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج الى العقل فيحتاج لا محالة قبل  
 الخروج الى محل وهو المادة فهذا البحث معهم يجب ان يكون في اثبات ذلك العرض ونفيه  
 (٤) أقول انهم يقولون القبالية والبعدية يلحقان الزمان لذاته والتغير الزمان بسبب الزمان والوجود العدم  
 لما يدخل الزمان في مفهومهما احتياجا في ضرورتهما بعد وقبل الى زمان أما اجزاء الزمان فلا تحتاج  
 الى غير أنفسها ولا العدم بالقياس اليها في كونها بعدا وقبل الى غيرها وأما الباري تعالى وكل ما هو علة  
 الزمان أو شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث يقيسها الوهم على الزمانيات  
 فهذا ما قالوه ههنا

يكون كفره أعظم من كفر  
 النفس يرى بكثير واحتجوا  
 على قولهم بان كلام الله تعالى  
 مسموع بدليل قوله تعالى  
 (وان أحد من المشركين  
 استجارك فأجره حتى يسمع  
 كلام الله) وهذا يدل على  
 ان كلام الله مسموع فلما  
 دل الدليل على ان كلام الله  
 قديم وحب ان يكون هذه  
 الحروف المسموعة قديمة  
 والجواب ان المسموع هو  
 هذه الحروف المتعاقبة  
 وكونها متعاقبة يقتضي انها  
 حدثت بعد انقضاء غيرها  
 وحتى كان الامر كذلك كان  
 العلم الضروري حاصل  
 بامتناع كونها قديمة  
**مسئلة** الائمة عشر  
 قال الاكثرون من أهل  
 السنة كلام الله تعالى  
 واحد والمعترلة أظهوروا  
 التجب منه وقالوا الامر  
 والنهي والخبر والاستخبار  
 حقائق مختلفة فالقول بأن  
 الكلام من الواحد مدع  
 كونه واحدا أمر ونهي  
 وخبر واستخبار يقتضي  
 كون الحقائق الكثيرة حقيقة  
 واحدة وذلك باطل بالبدئية  
 واعلم ان عندنا الامر عبارة  
 عن الاعلام بحلول العقاب  
 وكذلك النهي وأما الاستخبار  
 فانه ايضا اعلام مخصوص  
 فيرجع حاصل جميع

بالعلم

(المسئلة السابعة عشر)

قالت الخنابلة كلام الله تعالى ليس الا حروف والاصوات وهي قدعة أزلية وأطبق العقلاء على أن الذي قاله محمد للضروريات ثم الذي يدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه اما ان

يقال انه تكلم به هذه الحروف دفعة واحدة أو على التعاقب فان كان الاول يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها لان التي نسمعها حروف متعاقبة فثبت لا يكون هذا القرآن المسموع قديما وان كان الثاني فالاول لما

انقضى كن محدثا لان ما ثبت عدمه امتنع قديمه والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثا والوجه الثاني أن هذه الحروف والاصوات قائمة بالسنتنا وسجلوتنا فلو كانت هذه الحروف والاصوات نفس صفة الله تعالى لزم أن تكون صفة الله وكلته حالة في ذات كل أحد من الناس ثم ان النصارى لما أثبتوا حلول كلمة الله تعالى في عيسى عليه السلام وحده كفرهم بجهور المسلمين قالذي ثبت هذا الحول في حق كل أحد من الناس

البارى تعالى لكنه عندهم موجب بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجد للعالم القديم فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز اسناد القديم الى الموجد القديم وامتناع اسناده الى المختار (١) (مسئلة) أهل السنة رضى الله عنهم أثبتوا القدماء وهى ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته والمعتزلة بالغوا في انكاره لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الاول مع الذات فعلى هذا الثابت في الازل أمور كثيرة ولا معنى القديم الا ذلك وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على انكاره لكنهم عولوا فيه على السمع لان دليل التمانع لا يدل الا على نفى قديم قادر ولا حى فلا (٢) وأما الحر يانيون فقد أثبتوا خمسامن القدماء حيان فاعلان اليمارى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الارواح البشرية والسموية وواحد منفعل وهو الهوى واثنان لاحيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء اما قدم البارى تعالى فالدليل عليه مشهور وأما قدم النفس والهوى فهو بناء على أن كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لمكانت لها مادة ومادتها ان كانت حادثة افتقرت الى مادة أخرى لا الى نهاية ولزم التسلسل وان كانت قديمة فهو المطلوب وأما الهوى فان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة فهو المطلوب وأما الدهر وهو الزمان فلانه غير قابل للعدم لان كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعد دية زمانية فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما فهذا محال فاذا قدر لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجب ذاته وأما القضاء فهو أيضا واجب لذاته لان الواجب لذاته هو الذى يشهد

هو الحدوث فان هذا القول يختص ببعضهم كما لم يكن لقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته محدث والاحوال التي ذكرها عند مشيئتها ليست بوجودة ولا معدومة فلا يوصف بالقدم على ما ذكره وفي تفسير القديم بما لا أول لوجوده الآن تغير النفس سير ونقول القديم ما لا أول لثبوته على أن الوجود والاثبوت عنده مترادفان لكنه نقول ههنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناه واحدا أو أبو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة لله قديمة معللة بالذات وأما أصحاب أبي الحسن الاشعري فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون لا هى الذات ولا غير هافلذلك لا يطلبون المعلولية عليهم والحق في أن جميعهم اعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معه فان إثباتهم عن اطلاق لفظ القديم عليهم ليس بحقيقي

(١) أقول اختلفوا أيضا في معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى وله كن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به وذلك انهم يقولون بوجود صدور الفعل عنه تعالى دائما والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجود الصدور نظرا الى قدرته وارادته وينفى بعضهم وجوب الصدور عنه أصلا ويقولون انه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لمرجع

(٢) أقول أهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن أشياء متغيرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغير الا في الدوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغير ولا في الصفات مع الدوات على ما ذهب اليه أبو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة هو قول أبي هاشم وحده فانه عال القادر به والحقيقة بحالة خامسة هى الالهية والمسلمين أدلة على نفى القدماء منها بيان أن كل محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى وأما دليل التمانع فلا يمكن نفى قدماء إذ كانوا أحياء عالمين مريدين الا انهم غير قادرين لان امتناع التمانع انما يثبت عند أكثر القادرين وأما الأدلة المسماة فكثيرة

فأما ثبات الحصر فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه وصفة الحلال ونحوه الكمال أعظم من أن نخطب بها عقول البشر

### باب الخامس

في بقية الكلام في الصفات

وفيه مسائل

### المسئلة الاولى

أطبق أهل السنة على أن الله تعالى يصح أن يرى وأنكرت الفلاسفة والمعتزلة

والكرامية والمجسمة ذلك

لما انكار الفلاسفة والمعتزلة

فظاهراً. وأما انكار

الكرامية والجمالية فلا نهم

أطبقوا على أنه تعالى لولم

يكن جسماً وفي مكان

لا تمتنع رؤيته وأهم

المهمات تعيين محل النزاع

فنعقول الأدراكات ثلاثة

مراتب أحدها وهو

أضعفها معرفة الشيء

لا بحسب ذاته بل بواسطة

آثاره كما يتعرف من

وجود البناء إن ذهنا بانها

ومن وجود النقش أن

ههنا نقاشا وثانيها وهو

أوسطها أن نعرف الشيء

بحسب ذاته المخصوصة

كما إذا عرفنا السواد من

حيث هو سواد والبياض

من حيث هو بياض

وثالثها وهو كمالها كما

إذا أبصرنا بالعين السواد

غير ذاتها وذلك الغير أيضاً يكون حالاً في المحل فيكون حلوله زائداً ولزم التسلسل ولأن كل حادث يحدث فإن الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعبية صفة وجودية لزم حدوث انصفة في ذات الله تعالى ولأن الاضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء على أن الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات فحصل وجودها لمساهايتها ضادة بين وجودها وماهيتها وتلك الاضافة سابقة على تحقق الاضافة الموحدة فيكون الشيء موجود قبل نفسه هذا خلف وأما نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمن ولزم التسلسل وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة محكومة بذاتها متقرة إلى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى ولزم التسلسل وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفية الذات بها صفة أخرى ولزم التسلسل (١) أما الحكما فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلاً أمراً حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس أمراً عديم لأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالعوقبة التي حصلت بعد العدم لا تكون عديمة ولا لكان في النقي عديمياً وهو محال فالعوقبة أمر شوقي وليس هي نفس الذات لأن الجسم من حيث أنه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير ومن حيث أنه فوق مقول بالقياس إلى الغير ولأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالذات باقية في الحالين والعوقبة غير حاصلية في الحالين (٢) ثم إن معمر من قدماء المتكلمين أثبت لتو هذه الحجة هذه

(١) أقول لو كانت هذه المقولات نسباً لكانت أنواع الجنس عال هو النسبة ولم تكن أجناساً عالمية وهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل بما يعرض لها النسب الاضافة فإن مفهومها النسبة وتسمى تدعى تكرار النسبة وأما كون الاضافة عرضاً حالاً في محل فلو لم يكن في ذلك المحل لا يكون اضافة بل الاضافة تفرض للمحال إلى المحل وللحال إلى الحال بعد الحلول كما تعرض للرأس ولدى الرأس والتحقيق ههنا أن وجود الاضافة الحقيقية لا يكون إلا في العقل ولا يكون في الخارج لا يكون الوجود بحيث يحدث في العقل من تصوره الاضافة فإن ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج وإذا تصوره العقل بعقل أبوة في أحدهما ونحوه في الآخر ولا يلزم التسلسل لأن الأبوة إذا عرضت لشخص وإن كان ذلك العرض اضافة أخرى لكنها لا تكون بأبوة أخرى فإذا لا تسلسل الأبوة وتلك الاضافة أيضاً أمر عقلي ولا تسلسل لأنها تنقطع عند توقف العقل وهم يقولون أن الله تعالى صفات اضافة كالاول والآخروا إلخ والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك وياتزمون القول بهذه الصفات غير المعية الزمانية لله تعالى وأما قوله حصول الوجود للماهية اضافة بينهما ليس بشيء لأن الاضافة ههنا ليست إلا بمعنى الإنضمام وليس ذلك مانحاً فيه وكون الشيء في الزمان نسبة كون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده المتكامل وأما النسبة في الحقيقة بعد ثبوتها وأما تأثير فليس كل تأثير من هذه المقولة بل يريدون التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير قار الذات كقطع السكين اللحم فإن الجزأين لا يقعان في زمان واحد فالهبة الخاصة للسكين حين يقال له هوذا يقطع لاقبله ولا بعده هي المعنية بأن يفعل وقس عليه الأفعال والنسبة إنما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع ولا ينصاف يقتضي أن ينقل مذاهب الخصوم على ما ذهبوا إليه لالحق الناقلين شناعة بسبب سوء العقل

(٢) أقول كون الشيء عقلياً كعوقبة السماء يمين كونه فرضياً فإن تحتية السماء بما يفرض بل العقلي هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء كعوقبة السماء وأما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وإن كان محالاً والذهن يشتملها ويجب أن يفهم كل واحد منهما إثباتاً يقع

بسبب الاشتباه غلط



حالة فيه أو بأن يقتضي الاثر حلول مؤثره فيه وعلى هذين التقديرين لا يلزم منه الدور فالحل المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالموضوع وهو أخص من المحل فيكون عديمه أعم من عدم المحل (١) إذا عرفت هذا فنقول الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو العرض أولا يكون وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون في المحل وهو الصورة أو يكون محلا وهو الهوى أو مر كما ان الصورة والهوى وهو الجسم فقط بالاستقراء أولا حالا ولا محلا ولا مركبا من هما وهو اما ان يكون متعلقا بالاجسام تعلق التدبير وهو النفس أولا يكون وهو العقل وأما العرض وهو اما ان يقتضي نسبة أو قسمة أو لاقسمة اما النسبة فقسمة أقسام الالين وهو الحصول في المسكن والمتى وهو الحصول في الزمان أو في ظرفه والمضاف وهو النسبة المتكررة والمالك ويقال له الحدة أيضا وهو كون الشيء محاطا بغيره الذي ينقل بانتقاله وان يفعل وهو التأثير وان يفعل وهو التأثير والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب وما بين تلك الأجزاء وبين الامور الخارجية عنها من النسب اما العرض الذي يقتضي القسمة فاما ان يكون بحيث ينقسم الى أجزاء مشتركة في حد واحد وهو الحكم المتصل أولا يشترك في حد واحد وهو الحكم المنفصل أما المتصل فاما ان تكون الأجزاء المترضة فيه بحيث توحد معا واما ان لا يكون كذلك فالاول هو الحكم المتصل القار الذات وهو اما ان يكون ذابعا وحادا وهو الخط أرضا بعدين وهو السطح أو ذا ثلاثة أبعاد وهو الجسم التعليمي وأما الذي لا يكون قار الذات فهو الزمان فقط وأما المنفصل فهو العدد وأما العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة فهو الكيف وأقسامه أربعة أحدها المحسوسات بالحواس الخمسة وثانيها الكيفيات النفسانية وثالثها التهيؤات المدفع وهو القوة ولان أثر وهو اللاقوة ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاتمالة والانعناء وأما المنفصلة كالاولية والتركيب والتقدم والتأخر (٢) أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الاعراض النسبية أما الاضافة والانه لو كانت موجودة لكانت في محل وحدها في محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت

(١) أقول المحل قابل للعالم فلا يكون عندهم فاعلا فيه فالقول بان يقتضي الاثر حلول مؤثره فيه غير معقول عندهم والمراد ههنا من الحال الذي يكون سببا لقوام المحل ههنا هو الصورة ومن المحل الهوى ويريدون بهذا البيان ان امتناع الانفكاك بينهما الاحتياج كل واحد منهما الى الآخر لا يقتضي الدور والحال الذي لا يتقوم به محله هو العرض ومحله الموضوع

(٢) أقول في قوله أو مر كجسام الصورة والهوى وهو الجسم فقط بالاستقراء فان الحكماء لا يستعملون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون اليه بل يسمون الجوهر الى الجسم وأجزائه والى ما ليس بجسم ولا بالأجزاء وهذه قسمة حاضرة ويسمون القسم الاول بالمادى والقسم الثاني بالمفارق ويسمون الاول الى نفس المادة والى ما يقوم بها والى ما يتقوم بها والاول هو الهوى والثاني هو الصورة وهما جزأ الجسم والثالث هو الجسم وأما المفارق فاما ان يتصرف في الماديات أولا يتصرف وهما النفس والعقل وأسماء أنواع الكيف أما النوع الاول فسمى بالانفعاليات والانفعالات والاول راسخة كحكمة لدم والثاني غير راسخة كحكمة الخجل وأما النوع الثاني فسمى بالحال والملاكمة أما المحل فسر بعبارة الزوال كغضب الحليم وأما الملاكمة فبعبارة الزوال كصححة الصحاح وأما النوع الثالث فسمى بالقوة واللاقوة واما اسم القوة للذوق فقط فان الصلابة قوة وهي تهيؤ لان يفعل بسرعة وبالبطول لقوة واما يثأر عن شيء بل هو ما يقطع ذو الحركة بسببه مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعداد نسبة تفعل الشيء بسهولة أو تفعل بعسر واللاقوة اسم لاستعداد نسبة تفعل بعسر أو تفعل بسهولة والنوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكر

الاقسام الى الاخبار وكما لا يمنع ان يكون العلم الواحد علما بالاشياء الكثيرة فكذلك لا يمنع ان يكون الخبر الواحد خبرا عن الاشياء الكثيرة

المسئلة التاسعة عشر  
انه تعالى بق ذاته خلافا  
للأشياء لئلا ينفك واجب الوجود لذاته والواجب لذاته  
يمتنع ان يكون واجبا لغيره  
فيمتنع كونه باقيا بالبقاء  
وأياها لو كان باقيا بالبقاء  
ليكن كون بقائه بقاءه ان  
كان لبقاء آخر لزم التسلسل  
وان كان بقاء الذات لزم  
الدور وان كان لنفسه  
فيمتنع ان يكون البقاء باقيا  
لنفسه والذات باقية بقاء  
البقاء فكان البقاء واجب  
الوجود لذاته والذات واجبة  
الوجود لغيره فثبت ان قلب  
الذات صفة والصفة ذاتا  
وهو محل

المسئلة العشرون  
اعلم انه لا يلزم من عدم  
الدليل على الشيء عدم  
المدلول ألا ترى ان في الازل  
لم يوجد ما يدل على وجود  
الله تعالى فلو لم يكن عدم  
الدليل عدم المدلول لزم  
الحكم بكون الله تعالى حادثا  
وهذا محال اذا ثبت هذا  
فقول هذه الصفات التي  
عرفناها واجب الافرار بها

ثلاثة والحال في الشيء الذي يكون كذلك ينقسم في الجهات الثلاثة فيكون جسمه هذا خالف (١) وأما  
 الزمان فهو مقدار الحركة عند اسطاط ليس قد احتجوا على انه لا يجوز أن يكون موجوداً بأموراً وشأ  
 نه لو كان موجوداً المكان اما أن يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضي فيكون الحادث اليوم حاضراً  
 زمان الطوفان هذا خالف أولاً لا يكون قار الذات وجبته في قضى العقل بأن جزأ منه كان موجوداً ولم  
 يبق الآن فان جزأ منه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان ولو كان  
 أمراً وجودياً لزم التسلسل وهو محال (٢) وثانيها أن الزمان اما الماضي أو المستقبل أو الحال ولا شأن أن  
 الماضي والمستقبل معدومان اما الحال فهو الآن وهو ما أن يكون منقسماً أولاً لا يكون فان كان منقسماً  
 لم توجد أجزاءه معاً فلا يكون الذي فرضناه موجوداً موجوداً هذا خالف وإن لم يكن منقسماً كان  
 عدمه دفعة واحدة لا محالة وعند ذلك أنه يحدث أمراً دفعة واحدة فيلزم منه تنال الآفات ويلزم منه تركب الجسم  
 من نقط متتابعة هذا خالف (٣) وثالثها الزمان لو كان موجوداً لكان واجب الوجود لذاته وفساد  
 التالي يدل على فساد المتقدم وبيان الشرطية أنه لو كان موجوداً وفرضناه قابلاً لعدم فليقرض انه عدم  
 فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهذه المعدية لا تتحقق الا عند تحقق الزمان فاذا يلزم  
 من فرض عدم الزمان وجوده وذلك محال فالحجج رد فرض عدمه يستلزم المحال فاذا كان فرض عدمه  
 محال فهو واجب لذاته وانما قلنا انه يستحيل أن يكون واجباً لذاته لا كل جزء منه حادث ويمكن

(١) أقول السطح ليس هو فناء الجسم فقط فان الفناء لا يقبل الاشارة الحسية والسطح يقبلها  
 والتحقيق يقتضي ان هناك ثلاثة أمور فناء للجسم في جهة معينة من جهاته ومقدار وطول وعرض  
 فقط وازدافاً تعرض للفناء فيقال له بحسب تلك النهاية جسم ذي نهاية والمقدار موجود بسببه يقبل  
 الاشارة والفناء ليس بعدم محض بل عدم أحد أبعاد الجسم وهو ثخنه والاضافة عارضة لها متأخرة عنها  
 وربما يعتبر السطح وحده من حيث هو مقدار وذلك موضوع اعلم الهندسة وكذلك الخط والنقطة  
 ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث كانهقسام الجسم لان ذلك يكون حكم  
 العرض الساري في محله وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الاعراض السارية في محالها وكذلك  
 الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحل فهذا هو تقريرهم في هذا الموضوع

(٢) أقول ان كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر عين الماضي بل يكون معاً في الجسم الذي هو  
 قار الذات ولا يلزم منه ان يكون جزء منه هو عين الجزء الآخر وأما اذا كان الزمان غير قار الذات  
 ولم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لان القبلية والبعدية لأجزاء  
 الزمان لذاتها فيكون جزءاً ومقدماً على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتهما ولا يلزم منه التسلسل

(٣) أقول الزمان اما الماضي واما المستقبل وليس له قسم هو الآن انما الآن فصل مشترك بين  
 الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط والماضي الصريح ليس بعدوم مطلقاً انما هو معدوم في المستقبل  
 والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الآن وكل واحد منهما موجود في حده وليس عدم شيء في  
 شيء هو عدمه مطلقاً قال السمع معدوم في البيت وليس معدوم في موضعه ولو كان الآن جزءاً من الزمان  
 لما أمكن قسمة الزمان الى قسمين مثلاً نقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشاء فان كان الآن جزءاً  
 لم تكن القسمة صحيحة ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان الى قسمين فالآن موجود وهو عرض حال في  
 الزمان كالفصل المشترك في الخط وليس بجزء من الزمان وفنائه لا يغير زمان فلا يلزم منه  
 تنافي الآفات

او الوجود واحد لا يوصف بالحدوث  
 لا يصلح للعلية لان الحدوث  
 عبارة عن وجود بعد عدم  
 والقبيل العدمي لا يصلح  
 للعلية فوجب ان يكون  
 العلية هي الوجود والله  
 تعالى موجود فوجب القول  
 بصحة رؤيته وهذا عندى  
 ضعيف لانه يقال الجوهر  
 والعرض محلوقان فصحة  
 الخلقية حكم مشترك بينهما  
 فلا بد من عللة مشتركة  
 والمشتترك اما الحدوث  
 واما الوجود والحدوث  
 باطل بما ذكرتموه فبقي  
 الوجود وقد وجب ان يصح  
 كونه تعالى محلوقاً وكان  
 هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه  
 باطل وأيضاً فاننا ندرسه  
 بالهس الطويل والعريض  
 ونذكر الحرارة والبرودة  
 فصحة المماسية حكم مشترك  
 ونسوق الكلام الى آخره  
 حتى يلزم صحة كونه تعالى  
 ملموساً والتزامه مدفوع في  
 بداهة العقل والخبر عندنا  
 ان نقول الدلائل السمعية  
 دالة على حصول الرؤية  
 وشبهات المعتزلة في امتناع  
 الرؤية باطله فوجب علينا  
 البقاء على تلك الظواهر  
 أما بيان تلك الدلائل  
 السمعية فنزحوا أحدها  
 قوله تعالى (وجوه يومئذ  
 ناضرة الى ربها ناظرة)

الاعراض النسبية ولم يحدد افعالا اساسيات المذكورة والتزمها واثبت اعراض الانهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر وقال المتكلمون هذا باطل لان كل عدد موجود فله نصف ونصفه أقل من كله وكلما كان أقل من غيره فهو متناه ف نصفه متناه في العدد وكل ما نصفه متناه فكله متناه لانه ضعف المتناهي قال معمر لا نسلم أن كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المتناهي سلمنا ان كان لم يفت بأن كل ما كان أقل من غيره فهو متناه ليس ان مقاديراته تعالى أقل من معلوماته وتضعيف الالف مرارا لانهاية لها أقل من تضعيف الالفين مرارا لانهاية لها (١) ونحن نقول بحجة التلاسة على ان ثبات النسب يقتضي كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين وذلك محال لان الاضافتين توجدان معا ومحلاهما وجودان معا فالقبل موجود مع البعد هذا خالف ولا مانع كما على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيا والمفهوم من كونه ماضيا ليس امراسليا لانه صار ماضيا بعد ما لم يكن ماضيا فاذا هو ثبوت وليس ثبوته في الذهن فقط فبالفرض ان عدم العرض والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم لانه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا فليزوم أن يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قائما به حال عدمه فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال (٢) وأما الوضع وهو كهيئة الجالوس مثلا فان أريد به ما اكل واحد من آخر الجسم من الالف ومماسه الغير فلا نزاع في ثبوته وان عني به أمر وراء ذلك قائم بمجموع الاجزاء فهو محال لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة لا يقال لم لا يجوز أن يقال انه عرضت لمجموع تلك الاجزاء وحده باعتبارها صارت واحدة وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بها كثر من الواحد دللنا نقول لاشكال في كيفية قيام تلك الوحدة بها كالاشكل في قيام هيئة الوضع بها فان كان بسبب وحدة أخرى سابقة لزم النسب وكذا القول في الملك (٣) اما الكميات المتصلة فبطل لا معنى للسطح الامهية الجسم ونهاية الشيء هي أن يغني ذلك الشيء وهذا لا يكون أمرا وجوديا وكذا القول في النقطة والخط وأيضا السطح لو كان عرضا حال في الجسم المنقسم في الجهات

(١) أقول غير المتناهي لا يصير متناهيا بنقصان كل شيء منه والشيء ربما يكون متناهيا من جهة غير متناه من وجه فلحقه خواص المتناهي من الوجه الاول وخواص غير المتناهي من الوجه الآخر وهذا كتضعيف الالف والالفين مرارا لانهاية لها فيكون أحد غير المتناهيين نصف الآخر ولا يلزم منه تناهي أحدهما

(٢) أقول قد بينا ان الاضافة تـقل عند تصور المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان في التصور معا ولا يلزم ذلك قيام موجود معدوم بل يلزم حدوث معقول متصور وذلك غير محال وقد عرفت ان ذلك ثابت في نفس الامر من غير الفرض وليس بالذهن الصرف

(٣) أقول الهيئة المسماة بالوضع انما تحصل في الاجزاء بعد صيرورتها جلة واحدة وكذلك انزاوية والشكل وليس ذلك حلول العرض الواحد في محال كثيرة انما هو حلول عرض واحد في محال واحد يتقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استعمال ذلك دليل وأما الواحد فهو التي تجعل المجموع واحدا واذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه مامثلا كعشرة فانها لا تنقسم من حيث هي عشرة وان انقسمت من حيث هي آحاد هي أجزاء العشرة وقد تكرر الواحد حين يقال وحدة واحدة ولا يلزم منه ثبوته فان موضوع الوحدة الاولى هو الشيء الذي يقال انه واحد وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الاولى واذا لم تتكرر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجا الى وحدة تسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل

والبياض فان بديهة العقل حزمة بأن هذه المرتبة في الكشف والجلء أكمل من المرتبة المتقدمة اذ عرفت هذا فنقول أطبق أهل العلم على أنه يمكن معرفة الله تعالى بالوجه الاول وهل يمكن معرفته بالوجه الثاني فيه اختلاف وهل يمكن معرفته بالوجه الثالث بمعنى انه هل يمكن أن يحصل للبشر نوع ادراك نسبته الى ذات الله تعالى كنسبة الابصار الى البصيراته في قوة الظهور والجلء هذا هو المراد من قولنا انه نصح رؤيته الله تعالى أم لا وعند هذا يظهر أن من قال العلم الضروري حاصل بامتناعه فهو جاهل مكابر واجح الجمهور من الاصحاب بان قالوا لا شأن انا نرى الطويل والعريض ولا معنى للطويل والعريض الا جواهر متألفة في سمات مخصوص وذلك يدل على ان الجواهر مرتبة ولا نزاع ايضا ان الالف مرتبة فثبت ان صحة لرؤية حكم مشترك فيه بين الجواهر والاعراض والحكم المشترك فيه لا بد له من علة مشتركة فيها والمشارك بين الجواهر والاعراض اما الحوادث

وحدتها اثنين وهو محال وان توزعت على الوجودتين كان القائم بكل واحدة من الوجودتين غير القائم  
بالاخرى فلم تكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع الامرين وان جاز ذلك فلجعل الاثنينية نفس نيتك  
الوجودتين واما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة زائدة بان الانسان الواحد يختلف العشرة  
في مسمى الواحدة ويشاركها في مسمى الانسانية فالواحدة صفة زائدة على المسامية ويست أمر اعدمها  
لانها لو كانت عدميا لكانت عدم الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدم لعدم فتكون  
ثبوتية وان كانت وجودية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات واذا كانت الوحدة عدمية لزم أن  
يكون مجموع العدميات أمرا وجوديا وهو محال فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين  
وجوديين قائمين بالذات (١) اما الكيفيات فالمختصة منها بالكيميات غير موجودة لان مادلا على بطلان  
ما يقوم به يدل على بطلانها أما الصلابة وهي عبارة عن التأليف بناء على القول بالجواهر الفردة أما اللين  
فهو عبارة عن عدم الممانعة فيكون عدميا (٢)

تعالى حكايته عن موسى  
صلى الله عليه وسلم (رب  
أرني أنظر المثل) ولو كانت  
الرؤية متمتعة على الله  
تعالى لكان موسى جاهلا  
بالله تعالى والسابع قوله  
تعالى (فان اسد تنقر مكانه  
فسوف تراني) على الرؤية  
على اسد تنقر الجمل وهذا  
الشرط ممكن والعلق  
بما يمكن ممكن والشاسن  
قوله (فما تجلي ربه للجبل)  
والجبل هو الرؤية وذلك  
لان الله تعالى خلق في  
الجبل حياة وسمع وبصر  
وعقل لا وفهما وخلق فيه  
رؤية رأى الله بها والتاسع  
قوله صلى الله عليه وسلم  
انكم سترون ربكم كما ترون  
انعرج الجمل المدر والمقصود  
من هذه التشبيه تشبيه  
الرؤية بالرؤية لا تشبيه  
الرئي بالمرئي والعاشر ان  
الحياة رضى الله عنهم  
اختلقوا في أن محمد صلى

هو تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين

المحدث اما أن يكون متحيزا أو قائما بالمتحيز أو لا متحيز ولا قائما بالمتحيز والتقسم الثالث قد أنكره الجمهور  
من المتكلمين وأقوى ما لهم فيه انما لو فرضناه وجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساو بالذات الله تعالى  
فدعه وبلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام المسامية وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلب لا يقتضى  
التماثل والالزم تماثل المختلفات لان كل مختلفين فلا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما اما  
المتحيز فقد قال المتكلمون انه اما أن يكون قابلا للانقسام أولا يكون والاخر هو الجسم والثاني هو الجوهر  
الفرد وعندهما متزلة اسم الجسم لا يقع الاعلى الطويل العريض العميق وعلى ما قلناه الجسم مافيه  
التأليف وأقله جوهران فهذا بحث اقوى (٣) أما الحال في المتحيز فهو المعرض وهو ما أن يجوز انصاف

(١) أقول قد مر ان الوحدة أمر عقلي يعقل بها حيث يعتبر عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث  
كونها موضوعا لوحدة أخرى لزممت وحدة أخرى وتكون حينئذ الوحدة واحدة بذلك الاعتبار ولا  
تكون الوجودتان اثنين لانهما ليستا في مرتبة واحدة بل الاولى معقولة من الموضوع والثانية معقولة من  
المعقول الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار والاثنينية قائمة بمجموع الوجودتين من  
حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد  
لوجودتين فيكون اثنين واحدة من جميع احادها لقرض اثنين ويقل علمها اثنان وأما قوله ان الفلاسفة  
قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات فخالصه انهم قالوا المجموع هو عدم الجزء  
منه وهذا لا يقوله عاقل والمفسر عن الفلاسفة انهم قالوا الوحدة أمر عقلي عام يقع على الموجودات  
كل وجودها شيء ويعدونها في الامور العامة ويقولون انها تقع على موضوعاتها لا على واحد فليس  
وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة العسكر والكثرة مؤلفة من الاحاد

(٢) أقول لا شك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والمكرو والزواوية وانتياز بعضها  
من بعض وليس ذلك الا كيفيات مختصة بالكيميات ولو كانت الصلابة والتأليف واحدا على رأى  
القائلين بالجواهر الفردة لكان المانع عندهم غير مؤلف من الجواهر الفردة اذ ليس فيه صلابة وكذلك  
لجود الحيوانات وجلدها وعدم الممانعة توجد في مثل الغبار والخار والدخان من غير لبن

(٣) أقول الاقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض والموجود الذي  
لا يكون جوهر ولا عرض هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حال  
فيه كما قاله وان ذلك لا يقوله عاقل والقول بان كل مؤلف جسم مما تفرد به أبو الحسن الأشعري

فنتقول النظر اما ان يكون  
عبارة عن الرؤية أو عن  
تقلب الحدة نحو المرئي  
التماسا لرؤيته ولأول هو  
المقصود والثاني يوجب  
الامتناع عن أجرائه على  
ظاهرة لان ذلك انما يصح  
في المرئي الذي يكون له جهة  
فوجب حمله على لازمه وهو  
الرؤية لان من لوازم تقلب  
الحدة الى سمت جهة  
المرئي حصول الرؤية  
واطلاقا اسم السبب لارادة  
السبب جائز وفولهم يضم  
فيه الى ثوابه ربه باخطا لان  
زيادة الاضمار من غير  
حاجة لا يخوز الثاني قوله  
تعالى (للذين أحسنوا الحسنى  
وزيادة) نقل عن النبي صلى  
الله عليه وسلم انه قال الزيادة  
هي النظر الى الله تعالى  
والثالث قوله تعالى (الذين  
يظنون أنهم ملائكة ربهم)  
وقوله تعالى (أو تلك الذين  
كفروا بآيات ربهم ولقائه)  
وقوله (فمن كان يرجو لقاء  
ربه) وقوله (بل هم بلاء ربهم  
كافرون) وقوله (تحييتهم يوم  
يلقونه) واللغة عبارة عن  
الوصول وهذا في حق الله  
تعالى محال الا ان من رأى  
شيئا فكان بصره لقيه ووصل  
اليه فوجب حمل اللفظ  
عليه الرابع قوله تعالى  
(كلا انهم عن ربهم يومئذ

والجموع يتقوم بالاجزاء والمنقسم بالامكان المحدث يستحيل أن يكون واجبا لذاته (١) ورابعها لو كان  
الزمان موجودا لكان مقدارا لمطلق الوجود فانا كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كانت  
موجودة أمس ومنها ما يوجد كذا كذا نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجودا بالأمس وأنه  
موجود الآن وسبق في موجوده ما كان كذا كذا نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجودا بالأمس وأنه  
مقدارا لمطلق الوجود لانه في نفسه ان كان متجددا استحالة انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحالة  
انطباقه على المتغير (٢) فان قلت نسبة التغير الى المتغير هو الزمان ونسبته الى الثابت هو الدهر ونسبة  
الثابت الى الثابت هو السرمد قلت هذا التهور بل خال عن التحصيل لاني قد دللت على أن مفهوم كان  
ويكون لو كان أمرا موجودا في الايمان لكان اما أن يكون قارا لذات فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات وان  
كان متغيرا استحالة وجوده في الثابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعمارات (٣) وخامسها وهو ابطال قول  
ارسطاطاليس خاصة ان الزمان لو كان مقدارا امتدادا للحركة وامتدادا للحركة لا وجود له في الايمان لان  
الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزئين والجزء لا يحصلان دفعة بل عند حصول الاول فالثاني غير  
حاصل وعند حصول الثاني فالاول ثابت واذ لم يكن لامتداد الحركة وجود في الايمان لم يكن لامتداد  
هذا الامتداد وجود لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم وهذا الوجه نلصه الامام افضل الدين الغيلاني رحمه  
الله (٤) وأما الهيئات المنفصلة فليست أمورا وجودية لانه لا معنى للعدد الا لمجموع الوحدات والوحدة  
لا يجوز أن تكون صفة وجودية زائدة على الذات والا لكان كل واحد من اشخاص تلك الماهية معنى  
ماهية الوحدة وحدة فليزم التسلسل ولان الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فلما أن  
أن تكون بمثابة قائمها بكل واحدة من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنتين ويلزم أن يكون كل وحدة

(١) أقول فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عديم مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله على  
عدم الشيء ووجوده وفرض عدم الزمان وحده ممكن اذا لم يقترن ذلك بعدم يقبل أو بعده وهذا الغلط  
ينشأ من قياس الزمان على مافي الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه

(٢) أقول القول بان الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات فانه يقول الباقي لا يتصور بقاءه  
الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد وان يكون بقائه مدة من الزمان فالزمان  
مقدار الوجود والمتكاملون حيث قالوا القديم موجود في أزمنة مقدرة لانهاية لها فقد حكموا بحجة  
انطباق الثابت على المتغير ولم يقتض ذلك محالا

(٣) أقول لا تشك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار للذات المستقر الوجود مع  
الزمان وليس كوقوع القار للذات الباقى مع القار للذات الباقي كالسما مع الارض وذلك الفرق  
معتقول محصل سواء كان ذلك تهويلا أو غير تهويل وليس سعة المتغير والثابت مستحيلا فانا نقول نوح  
عليه السلام عاش ألف سنة وانطبق مدة بقائه على ألف دورة من الشمس واذا تقررت اختلاف المعاني  
فلا مصلح في ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بتخصيل هنالك  
غير دلالة العبارات على المعاني

(٤) أقول امتداد الشيء القار للذات يجب ان يكون فيما أجزأه حاصل دفعة وأما امتداد الشيء غير  
القار للذات فلا يمكن ان يكون فيما تكون أجزأه حاصل دفعة بل يجب ان يكون لا يوجد منه جزآن  
دفعة ولولم يكن الاستدراك في انقطاع الزمان مع قول الماسمي العقلاء الزمان بالمدة المشقة من الامتداد واعلم  
ان ارسطاطاليس قال الزمان مقدار الحركة وهذا المعترض زاد فيه الامتداد لمعترض عليه عثل هذا  
الكلام ولم يعلموا ان الامتداد هو المقدار المتصل فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج اليه



العدم لا يحس به ولا الجسم والادكان الاحساس بالجسم حال حرارته احساسا بالبرودة **مسئلة**  
 الرطوبة ان كانت عبارة عن الالامانة على ما يقوله الفلاسفة كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهو  
 الاتصال كانت وجودية واليبوسة في مقابلتها **مسئلة** انثقل امرزائد على الحركة لان الثقل  
 المسكن في الجوهر سائر المحس بثقله والرف المنفوخ المسكن تحت الماء سائر المحس بخفة مع عدم حركتهما  
**مسئلة** اللين معناه عدم جماعية العناصر فلا يكون وجوديا **مسئلة** الالامة عبارة عن  
 استواء وضع الاجزاء والحشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض (١) **مسئلة** من  
 القدماء من زعم ان هذه المحسوسات قد تنفي بعد مفارقة الحاشية ثم ياءسها وادبها بابطال انتقال  
 الاعراض (٢) اما الاكوان فتدافع قوا على ان حصول الجوهر في الحيز امر يتوقى فثقل هذا الحيز ان  
 كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر في المدوم وان كان موجودا لاشك ان امر شاراليه هو اما  
 جوهر او عرض فان كان جوهر كان الجوهر حاصلا في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال اللهم الا  
 ان يفسروا ذلك بالمماسه ولا نزاع فيها وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر  
 فيه (٣) **مسئلة** اختلفوا في ان ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر والحق عدمه لان المعنى

(١) اقول في قوله العدم لا يحس به نظر لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر غير ملائم يحس به  
 من جهة مقتضاه كتمزيق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاشية  
 محتاجة الى حرارة تعدل مزاحها فعدم تلك الحرارة يقتضي امر غير ملائم فيها فيحس به ولم يقل احد ان  
 عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون الاجناس بالجسم اجناسا بالبرودة والحق ان البرودة كدقيقة  
 ضد الحرارة فان مقتضياتها كانت كثائف والثقل وأمثالها ضد مقتضيات الحرارة كالخلخل  
 والخفة وأمثالها والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة لا ممانعة بل قالوا انها كيفية تنقص سهولة قبول  
 الاشكال لموضوعها والثقل والخفة لم يذهب احدا الى انها السابغاتين على الحركة بل هما عرضان  
 يسميها المتكلمون اعتمادا والحكمة ميلا وقوله اللين عدم جماعية العناصر والرطوبة عند الفلاسفة  
 عبارة عن الالامة يقتضي ان يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك بل  
 اللين كيفية يقتضي عدم جماعية مع تفرق اجزاء والملاسة والحشونة لو كانتا من باب الوضع لما عديا في  
 الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع مبدأها

(٢) اقول ان هذا الشك انما حصل لهم من الضوم والرائحة وأمثالها فانهم لما رأوا الضوء كانه  
 ينتقل من ذي الضوء الى قابله والرائحة تنتقل من ذي الرائحة الى الحاشية حسبوا انها تنفي بعد مفارقة  
 محالها

(٣) اقول هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان افظ في قولنا الجسم في الجسم بمعنى التداخل  
 والجسم في المكان والعرض في الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم مع جسم آخر  
 في مكان واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث يدل على كون العرض حالا في الجسم  
 والمكان هو القابل للابعد القائم بذاته الذي لا يمانع الاجسام عند قومه وعرض هو سطح الجسم  
 الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان عند قومه وهو يدهى الاينية حتى الحقيقة والمكان ان كان عدما  
 لم يكن حصول الجوهر في الامر العدمي حصوله في المعدوم بمعنى انه في العدم وان كان جوهر الجوهر  
 عند اقوم الاول ينقسم الى مقاوم للتدخل عليه مانع بانه وهو الذي لا يجوز عليه التدخل والى غير  
 مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان والجوهر مانع يمكن ان يداخل غير المانع وذلك هو كون  
 الجوهر في المكان وأما عند اقوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو عرض بمعنى غير العين

الله عليه وسلم هل رأى ربه  
أم لا واختلافهم في النوع  
يبدل ظاهره على اتفاقهم  
على الصحة أما المعتزلة فقد  
ذكروا وحدها الأول  
قوله تعالى لا تذكره الأبصار  
والرؤية ادراك فنفى  
الادراك بوجوب نفى الرؤية  
والثاني وهو أن الله تعالى  
قد مدح بنفى الادراك وكل  
ما عداه مدح كان وجوده  
نقصا والنقص على الله  
تعالى محال الثالث قوله  
تعالى لن ترأى ولن تفيد  
التأيد فوجب أن يقال  
أن موسى صلى الله عليه  
وسلم لا يرى الله تعالى البتة  
وكل من قال أن موسى  
لا يرى لله تعالى البتة قل  
أن غيره لا يراه أيضا  
والرابع قالوا إن متى  
حصلت هذه الشرائط  
التمنية وجبت الرؤية  
أحدها سلامة الحاسة  
وثانيها كون الشيء بحيث  
لا يمنع رؤيته وثالثها  
عدم القرب القريب  
ورابعها عدم البعد البعيد  
خامسها عدم اللطافة  
وسادسها عدم الصغر  
وسابعها عدم الحجاب وثامنها  
حصول المقابلة والدليل  
على وجوب الرؤية عند  
حصول هذه الشرائط  
الثمانية أنه لو لم تجب الرؤية

غير الحى به أولا يجوز والأول هو المحسوس بأحدى الحواس والألوان  
بالبصر احساسا وليا وهو الألوان والأضواء أما الألوان فالقدماء قالوا الخالص هو السواد والبياض أما  
يتخيل من اختلاط الهوى بالأجسام الصغارا الشفافة كفى النج والزعاج المدقوق ومنهم من اعترف  
بالبياض كفى بياض البيض المسلوقة والمعتزلة قالوا الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة  
والخضرة أما الضوء فقل أنه جسم وهو خطأ لأن الأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة  
ومظلمة وعند أى على الضوء شرط وجود اللون وعندنا شرط صحة كونه مرئيا أما الظلمة فبما من قطع بكونها  
ثبوتية ولا تقرب انها عدم الضوء عما من شأنه أن يصير مضيئة إلا في الليل إذا جلس انسان عند النار  
وأحر بعينها فإلما بعد يرى من كان قريبا من النار ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئا والقرىب لا  
يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما ولو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال ومنها  
المحسوسة بالسمع وهى الاصوات والحروف وهى كيفيات اما عارضه للافصوات كالسين والشين أو  
حادثه فى آخر زمان حبس النفس وأول زمان طلاله كالباء والطاء ومنه يظهر أن الحروف غير الصوت  
ومنها المحسوسات بالذوق وهى الحرافة والمرارة والملاوحة والحلاوة والدسومة والحوضة والعفوصة  
والقبض والتفاداة (تنبيه) لاشأن الحرافة تفعل بفريقا والعفوصة فبعضا فالمدرك الخمس الذوق كله طعم  
مخض أو أمر مركب من الطعم ومن تعريق الحاسة هنا متوقف فيه ومنها المحسوسة باللمس وهى الحرارة  
والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقيل والخفة والصلابة واللين (١) هو مسئلة كج منهم من جعل البرودة  
عدم الحرارة وهو خطأ لأن الخمس من البارد بكمية محسوسة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لأن

والمباقون اعتبروا فيه الابعادات الثلاثة فقال الكعبى أقله يحصل من أربعة جواهر ثلاثة كمثلث  
ورابعها فوقها أو يصير بها كخروط ذى أربعة أضلاع مثلثا وقال باقى المعتزلة أقله من ثمانية جواهر  
يتألف ككعب ذى ستة أضلاع مربعات والغلاسفة أيضا اعتبروا فيه قبول الابعاد الثلاثة مع انكار  
كونه مؤلها من جواهر أفراد

(١) أقول قد مر أن البياض يحصل من اختلاط الهواء بالأجسام الشفافة وكذلك السواد أيضا يحصل  
من اندماج أجزاء الأجسام الكثيفة بعضها فى بعض والدليل عليه أن الراجح فى غاية النور لحدته  
والعفص فى غاية القمض وليس أحدهما باسودا إذا امتزجا فذا الراجح فى المسام الصغيرة من العفص  
وقمضه العفص بقوة فانه يجمع بعضها فى بعض وحدث السواد ومن تركيبات الألوان تحصل ألوان  
أخرى كالم الصفرة والزرق والخضرة وقالت الحكماء الصدان هما البياض والسواد والاتحاد من  
أحدهما الى الآخر يكون بطرق كالعبرة والزرق والصفرة والحمرة وأمثالها وكيفيات الاصوات  
ايست هى الحروف وحدها بل الثقيل والخفة والجهازة والخفافة من كيفياتها وكذلك كيفيات آخر  
يميز الانسان صوت شخص من صوت شخص آخر وأما الطعوم التسعة قالوا تتولد من تأثير ثلاثة أشياء  
هى الحرارة والبرودة والكمية المتوسطة بينهما فى ثلاثة أشياء الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة  
بينهما ما واثلاثة فى الثلاثة تسعة ويرد عليه أن العفوصة والقبض مختلفان بالشدّة والضعف ولو صير  
الشدّة والضعف موضوعين ما توعين لكان كل واحد من هذه الأنواع نوعين والحق أن الطعوم فيها  
اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات  
منها أيضا كثيرة لا حدها ولم يذكر المحسوسة بالنسب والذين ذكروها قسموها الى اللامعة وغير اللامعة  
وفى اختلاف لا حده كفى سائر المحسوسات وعدم الحسونة والملاسة فى الملموسات بدل الصلابة  
واللين وبالجملة الكلام فى هذا الموضوع كثير لا يحتمله هذا الكتاب

ان تراني ان هذا ايضا  
يدل على كونه تعالى حائزا  
منه الرؤية لانه لو كان  
ممتنع الرؤية لقال انه  
لا يصح رؤيته الا ترى ان  
من كان في كنهه محروفاً  
بعضهم طعنا فقال له  
اعطني هذا الا كله كان  
الجواب الصحيح ان يقال  
هذا لا يؤثر كل اماذا كان  
ذلك الشيء طعنا يصح  
أكله فحينئذ يصح ان  
يقول المجيب انك لن  
تأكله والجواب عن قولهم  
لو صح رؤيته لرأيناه  
هو ان الانس لم أرؤية  
المحدثات واجبة الحصول  
عند حصول هذه الشرائط  
فلم قائم ان رؤيته الله تعالى  
واجبة الحصول عندها  
لان رؤيته تعالى بتقدير  
حصولها مخالفة لرؤية  
المحدثات ولا يلزم من  
حصول حكم في شيء حصوله  
فيما يخالفه والجواب عن  
قولهم لو كان مرئياً لو جب  
كونه مقابلاً للرأي هو انكم  
ان ادعيت فيه الضرورة  
فهو باطل لانا فسرنا  
الرؤية بشيء ممتنع ادعاء  
البديهة في امتناعه وان  
ادعيت الدليل فاذكروه  
(المسألة الثانية)  
في انه ليس عند البشر معرفة  
كنه الله تعالى والدليل

قدماء الاصحاب ان الاجتماع والافتراق أمران مغايران لا يكون المخصص للجوهر بالخير وهو ضعيف لانا  
مضى عقلاً جوهرين حاصلين في الخير من بحيث لا يمكن ان يتخللها ثالث فقد علمناهم بمجتمعين فلاحاجة  
الى الزائد (١) (مسألة) اختلفو في ان المحوى حال استمراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركاً  
والاقرب انه متحرك بالعرض لا بالذات (٢) (مسألة) الا كون بأسرها متضادة لانها ان اقتضت  
الحصول في حين واحد كانت متمثلة فكأن متضادة وان اقتضت الحصول لافي حين واحد فلا شئ  
في تضادها لكنها قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون الذي يقتضي الحصول في حين الاول مع ما  
يقتضي الحصول في حين الثالث وما فوقه (٣) وأما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحى فأجناس منها  
الحياة اعلم ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو أمر معقول وان كان شيئاً ثانياً  
فلا بد من افادة تصورهم اقامة الدليل على ثبوته والجوهر زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان يعلم  
وان يقدر واحدها بانه لولا امتياز الحى عن الجماد بصفة والالم يكن انصاف الحى بصفة ان يعلم وان يقدر  
أولى من الجماد واحتج ابن سينا في القانون بان العضو والمخلوج حي فحياته اما ان يكون قوة الحس والحركة

في حين بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه حتى تخرج منه الحركة وقد قال وذلك بعينه في آخره هذا  
الفصل والقول بان الحصول في الحيز حالة الحدوث وجودياً يكون متفرداً على وجود الحصول في الحيز  
مطلقاً وقد مر الكلام فيه والصواب ان يقال هو الكون الاول والحصول الاول للجسم الحادث وقد  
لا يكون حركة ولا سكوناً لخروجه عن حدهما أو ما من قال هو السكون فاعلمنا قاله لانه يقول الا كون في  
الاحياز كلها سكوناً ويكون بعضها حركات باعتبار آخر وذلك لانه قد روي عن أبي الحسن  
الاشعري انه قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكوناً واذا تحرك الى مكان آخر فالكون  
كونه في المكان الثاني سكونه وفيه حركته اليه وذهب الفلاس الى ان السكون كونان متواليان في  
مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين فاذا الكون الاول سكوناً وعلى هذا القول يلزم ان  
تكون الحركة عين السكون اجتماعاً ينبغي ان يحد بحيث يختص الجوهر حيزاً واحداً والذي قاله يفهم  
منه ان يكون الجوهرين اجتماعاً واحداً والصواب ان يقال هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن  
ان يتخلل بينهما وبين حيزه جوهر آخر ثالث والكون أو الحصول في الحيز عند المتكلمين هو نوع وهذه  
الاربعة أجناس تحتها وقد مر انهم يقولون لا لهم نوعاً ولا خص تحتها جنسها والجواب عن تغير العلم بان  
التفسير في الاضاف لا يوجب تغير الذات معنى على كون العلم اضافية وسيجيء القول فيه

(١) أقول تعقل الجوهرين في حيزيهما ان لم يتغيرن بقيد ان لا يتخللها ثالث لم يكن اجتماعاً والمعنى  
المطلق مغايراً لا يمتد وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك  
(٢) أقول انه ليس بمتحرك عند من يجعل المكان المسطح الباطن من الحاوي لانه لم يفارق مكانه  
ومحرك باعتباره عين الإشارة اليه بشئ واحد فذلك قبل انه متحرك بالعرض انه يتبعه الغيول بالذات  
من حيث لم يفارق مكانه

(٣) أقول مجتمعين على ان الا كون التي تقتضي الحصول في حيز واحد متمثلة امتناع تعليل الامر  
المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظر وحد الصديق ان كان بالذات لا يمكن اجتماعهما داخل فيه المثالان  
لانهما مجتمعان الاجتماع وان قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثالان في الحد وان زيد فيه  
ويصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الا كون كذلك لان الكون في حيز لا يمكن ان يتعاقبه  
كونه في حيز يتخلل بينهما حيزاً واحداً والمشهور وعند المتكلمين الاخير من هذه الحدود وعلى ذلك  
التقدير لا يكون الضد الاضداداً واحداً فقط

الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز ما أن يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز أو لا يصح فإن صح  
فأما أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيز أو لا يقتضي فإن كان الأول كان ذلك هو الاعتماد  
ولا نزاع فيه وإن كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أو في من حصوله في حيز آخر  
اللهم لا بسبب مفصل ثم يعود البحث الأول فيه وأما أن لا يصح وجوده إلا بعد حصول الجوهر في  
ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه ولو كان حصول الجوهر فيه متوقفا على ذلك  
المعنى لزم الدور (١) **مسألة** الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر  
والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فبعض هذا حصوله في الحيز حال  
حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا وقيل هو سكون وهو انما يصح إذا قلنا الحركة عين السكونات والبحث  
لفظي والاجتماع حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن أن يتخللها ثبات ولا فترق كونها  
بحيث يمكن أن يتخللها ثبات والدليل على وجوده هذه المعاني الجوهرية يحرك بعد أن لم يكن متحركا  
والتغير من أمر إلى أمر يستدعي وجود الصفة لا يقال هذا متفوض بما أن البارى تعالى كائن عالما  
بأن العالم سمي وجوده صار عالما بأنه موجود وكذا لم يكن رائيا للعالم لا سبحانه رؤيه المعنوم ثم صار رائيا  
والأقوى أنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا والفاعلية تمتنع أن تكون وصفا حادثا ولا افتقر إلى أحداث آخر  
ولزم التسلسل وأيضا فالمتغير يكفي في تحققه كون إحدى الحالتين ثبوتية وأنتم ادعيت أن الحركة  
والسكون كلاهما ثبوتيان لا يتجيب عن الأول بالانحياز في الإضافات لا يوجب التغير في الذات  
والصفات وعن الثاني أن الحركة والسكون نوع واحد لأن المراجع إلى الحصول في الحيز إلا أن  
الحصول أن كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر كان حركة وان كان مسبوقا بالحصول في نفس ذلك الحيز  
كان سكونا وإذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون أحدهما ثبوتيا لزم أن يكون الآخر  
كذلك وبهذا الطريق ثبت أن حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه أمر ثبوتي (٢) **مسألة** لزم

أن الإدراك عبارة عن  
أبصار الشيء مع أبصار  
جوانبه وأطرافه وهذا في  
حق الله تعالى محال ونفي  
الأبصار الخاص لا يوجب  
نفي أصل الأبصار والجواب  
عن قولهم تمدح بعدد  
الأبصار فكان وجوده  
نقصا والنقص على الله  
محال أن نقول أنه تعالى  
تمدح بكونه قادر على حجب  
الأبصار عن رؤيته فكان  
سبب هذه القدرة نقصا  
ثم نقول هذه الآية تدل  
على إثبات صحة الرؤية  
من وجهين أحدهما أنه  
تعالى لو كان بحيث تمتنع  
رؤيته لكانت له ما حصل  
التمدح بنفي هذه الرؤية  
بدليل أن المعدومات  
لا تصح رؤيتها وإيس لها  
صفة تمدح بهذا السبب  
أما إذا كان الله تعالى  
بحيث يصح أن يرى ثم أنه  
قادر على حجب جميع  
الأبصار عن رؤيته كان هذا  
صفة تمدح الثاني أنه تعالى  
نفي أن تراه جميع الأبصار  
وهذا يدل بطريق المفهوم  
على أنه يراه بعض الأبصار  
كأنه إذا قيل أن قرب  
السلطان لا يصل إليه كل  
الناس فإنه يفيد أن بعضهم

الذي يراد به في قولهم حصول العرض في الجوهر معنى الحلول فيه

(١) أقول قد مر أن جماعة من المتكلمين قالوا بأن السكون وهو عرض علة للثباتية وهي صفة وقد  
قال المصنف في التفریع على القول بالحال أن ثبوت الحال للشيء إما أن يكون معللا بموجود قائما  
بذلك الشيء كالعالمية المعاملة بالعالم أو لا يكون كسوادية السواد وههنا أراد أن يبين الاختلاف الواقع  
بين المتكلمين وههنا الحصول في الحيز هل هو عمل بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض أم لا فإن أبا  
هاشم وأصحابه ابتعوا معنى هو علة للحركة والسكون وأبو الحسين وباقى المتكلمين بغوا ذلك المعنى ونصب  
جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب إلى أن المعنى المذكور هو السكائية وغفلوا عن كونها  
معلقة بالحصول وههنا الكلام في معنى تعليل الحصول به على ذلك وحجة مثبتي هذا المعنى ما هو  
قد راعى على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقد راعى ذات الجسم كما إذا قدرنا على صفات  
الكلام ككونه أمرا ونهيا وخبرا قدرنا على نفس الكلام وأيضا الخفيف والتثقل استويا في  
جواز التحريك وحال القادر معهما على السواء فلا بد من معنى نسبية بقدر على بعض التحريك دون  
بعض فهنا معنى ثقل وتكبر وهي مقدورة للقادر حتى بواسطة التحريك ما تحرك وضعف هذا الحجج على  
عن الشرح

(٢) أقول هذا الحيد للحركة موجه عند المتكلمين وهو مبني على القول بالجواهر الفرد وتساوي  
الحركات الأفراد غير المتحركة وأما قوله السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان  
واحد يقتضي أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب أن يقال هو الحصول

يصل إليه والله أعلم  
والجواب عن التمسك بقوله



وهي أمور يجدها الخي من نفسه ويدرك التفريق بينها وبين غيرها بكونها جازمة  
أو مترددة أما الجازمة فإن لم يكن مطابقة فهي الجهل وإن كانت مطابقة فالأصل لا يكون عن سبب وهو  
اعتقاد المقلد أو عن سبب وهو ما نفس تصور طرفي الموضوع والمحمول وهو المدييات أو الاحساس  
وهو الضروريات أو الاستدلال وهو النظريات وأما الذي لا يكون حازما فإن كان التردد على السوية  
فهو الشك وإن كان أحدهما راجحا عن الآخر فالراجح هو الظن والمرحوح هو الوهم **مسئله** (١) لما  
كانت مراتب القوة والضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك (١) **مسئله** (٢) اختلقوا  
في هذا العلم وعندى أن تصوره بديهي لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به فيستحيل أن يكون كاشفاً  
ولأنى أعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه وجزء المديهي بديهي فتصور العلم  
بديهي **مسئله** (٢) قبل العلم سلبى وهو باطل لأنه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه والمنافي  
أن كان عدميا كان هو عدم العلم لم يكن ثبوتيا وإن كان وجوديا فعدمه يصدق على العلم فيكون  
العدم موصوفاً بالعالمية هذا خلف وقيل أنه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل والألزم  
أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حاراً بارداً لا يقال المنطباع صورته ومثاله لثبوت الصورة والمثال  
أن كان مساوياً في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور والباطل قولهم (نكتة أخرى) يلزم أن يكون الجدار  
الموصوف بالحرارة والبرودة عالماً لا يقال حصول الماهية للشيء أماناً يكون ادراكاً كما إذا كان الشيء عما  
من شأنه أن يكون مدركاً لثبوت قول أن كان الإدراك هو نفس الحصول فالدرك هو الذي له الحصول  
فكان الجدار من شأنه أن يدرك لآمن شأنه أن يكون له الحصول احتجوا بأنهم يزعمون بعض المعلومات عن  
بعض فوجب أن يكون ثابتاً لأن عدم المصروف لا يتميز به واذ قد لا يكون المعلوم ثابتاً في الخارج فهو في  
الذهن جوابه هذا يقتضي أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضراً في الذهن فنحن نحيل البحر فقد حضر في  
خباله تمام ماهية البحر وذلك باطل بالبديهية (٣) وقيل أنه أمر اضافي وهو الحق بما أنه لا يمكننا معرفة

(١) أقول تعريف الاعتقادات بأمور يجدها الخي من نفسه ويدرك التفريق بينها وبين غيرها  
تعريف بما يعي جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والام والمرض وغيرها والاصواب أن يقال هي أمور  
يمكن أن يحكم فيها بنفي وإثبات حين يختص بها وجعل الظنون والاهوام من قبيل الاعتقادات ليس  
بما يذهب إليه المتكلمون لأنهم يجعلون الاعتقادات نوعاً والظنون نوعاً وقوله أو الاحساس وهو  
الضروريات نظراً فإن الاصطلاح ليس على أن الضروريات هي المحسوسات لا غير  
(٢) أقول المطلوب من هذا العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من  
المحال أن يكون هو كاشفاً عن غيره وغيره كاشفاً عن العلم به  
(٣) أقول الحدك بأن القول بكون العلم سلبياً باطل صحيح ولكن في دأله نظراً لأن المنافي أن كان إطلاق  
العدم كان العلم مطلق الوجود وإن كان عدمياً لا يكون العلم عدم العلم لم حتى يكون ثبوتياً انما عدم  
العدم ولا يجب أن يكون عدم العدمي ثبوتياً فإن عدم العمى كما في الجربول فيمن نزل في عينه ماء بل في  
الجدار لا يكون ابصاراً أيضاً يلزم من قوله ولو كان وجوداً فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم  
موصوفاً بالعلم ثبوت ما دعي بطله لأن وصف العدم لا يكون وجودياً فإذا العلم سلبى وأما بطل القول  
بالانطباع لو جرب أن يكون العلم بالحرارة حاراً فليس يصح لأنهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة  
وفرق بين صورة الشيء وبينه فإن الإنسان ناطق وصورته ليس بناطق وقوله وإن كان مساوياً في تمام  
الماهية لزم المحذور والصحيح أنها ليست مساوية في تمام الماهية هو نفس الماهية أو شخص من أشخاصها  
لصورتهما وإذا كان بين الماهية وصورتها انتمية في النوع لكانت الصورة غير الماهية ولجان

أحدهما أولى من محذور الآخر  
فثبت أن القول بوجود  
الذين يوجب هذه الأقسام  
الفاصلة فكان القول به  
باطلاً المحجة الثالثة أنيما  
أن الله يجب أن يكون قادراً  
على جميع الممكنات فلو  
فرضنا الذين لكان كل  
واحد منهما قادراً على جميع  
الممكنات فإذا أراد كل واحد  
منهما تحريك جسم فذلك  
الحركة أمان تقع ههنا أو  
لا تقع بواحد منهما أو تقع  
بأحدهما دون الثاني والاول  
محال لأن الأثر مع المؤثر  
المستقل واجب الحصول



أوقوة التغذية أو نوعا ثالثا والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة الحركة والحس والثاني باطل لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيوانا لان القوة الغذائية حاصلة للنبات ولا حياة له فثبت ان الحياة امر ثالث والجواب عن الاول معارض بانه لو لا امتياز الذات الحية بالاجله صحت ان يصير حيوانا لم يكن بأن يصير حيا أولى من غيره وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى وكل ما هو جواهرهم هناك فهو جواهرنا ههنا وعن الثاني ان معنى كون العضو المفلوج حيا بقاء قوة التغذية قوله تبطل هذه القوة مع بقاء الحياة فلما لم يسلح فلم لا يجوز ان يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل قوله التغذية حاصلة في النبات قلنا أنت تساءلنا على ان غذية النبات والحيوان مختلفان بالنوعية والمادة والخلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام (١) **مسئلة** القائلون بهذه الصفة منهم من أثبت ان الموت صفة وجودية محتاجة بقوله تعالى خلى الموت والحياة ومنهم من لم يقل به وزعم انه عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه ان يكون حيا وأجاب عن التمسك بالآية بان الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدور وجوديا (٢) **مسئلة** البنية ليست شرطا لوجود الحياة خلافا للعزلة والعلاسفة لئلا العالم بمجموع الاجزاء اما ان يكون له حياة واحدة أو القائم بكل جزء حيا على حدة والاول يقتضي حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو محال وأما الثاني فمحال لان الاجزاء متميزة فلو توفى جواز قيام الحياة لجزء واحد على قيام حياة أخرى لجزء آخر لكان الامر من الجانب الآخر كذلك ويلزم الدور وهو محال (٣) ومنها الاعتقادات

(١) قول قيل الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي عشرة الحياة والعلم والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكرامة والشهوة والنقرة ولم يقل أحد ان اعند دال المزاج أو قوة الحس والحركة هو الحياة بل قالوا ان الاول شرط في حصول الحياة للحيوان المركب من الاخلات أو من الاركان والثاني معلول للحياة وقوله في المعارضة وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى ليس بشئ لانه يقتضي اشتراط الحياة بمخصص هو الاعتدال في الحيوانات ومن أين لم أن يكون ذلك المخصص صفة أخرى وقوله في النقل عن ابن سينا ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا فزيادة المفلوج غير محتاج اليها لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيا كالعضو لذابل وقوله لم لا يجوز ان تكون القوة باقية ولكنها عاجزة عن الفعل غير وارد لانه زيد بالقوة الباقية التي قصدها عنه هذا الاثر بالفعل والافني العضو المفلوج أيضا قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة واختلاف غايزين النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما انما هو بحسب مبدءهما فان مبدء أحدهما النفس الثمانية ومبدء الآخر النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما فيما يجعلانه غذاء فان الاولى تصرف في البسائط والثانية في المركبات واختلاف العمل والانعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل وقد علم ان ذلك المفهوم ليس هو الحياة بعينها وهو المطلوب

(٢) أقول القائل بكون الموت نبوتيا هو أبو علي الجبائي وحده والعبارة عن الموت بعدم الحياة عن من شأنه ان يكون حيا ليس بصحيح فان الموت يدخل في مفهومه سبق الحياة على ذلك العدم والالكان الجنيين عند قرب حلول الحياة فيه ميتا

(٣) أقول الاولى ان يقول حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين وليس بحال في بديهة العقل ولا بالنظر اليقيني كما مر وأما الثاني فمحال يقال له الذي ذكرته يقتضي احواله وجود الاجتماع والافتراق وغيرها لانه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الاخير لم يلزم الدور ولكن ان قيل ههنا قيام الحياة بكل جزء فوقف على كون ذلك مجامعا لغيره من الاجزاء لا يلزم منه دور

عليه أن المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة هو الوجود واما كفيات الوجود وهي الأزلية والابدية والوجوب واما السلوب وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض واما الاضافات وهي العالمية واتقادية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات المفهومات مغايرة لها لا محالة وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لا يدري ملهى إلا انها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل على ان حقيقته المخصوصة غير معلومة

### المسئلة الثالثة

في بيان أن الله الواحد اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا فلا جرم لا يمكن اثبات الوحدة بالذات لاثبات التسمية واذ ثبت هذا فنقول ان جميع الكتب الالهية ناطقة بالتوحيد فوجب أن يكون التوحيد حقا للحجة الثانية هو ان لو تدبرنا الحسين لكان أحدهما اذا انفرد صح تحريك الجسم منه ولو انفرد الثاني يصح تحريكه تسكينه فانما أحدهما وجب ان

متغيران فالوجه المعلوم لا اجال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في شيء واحد ظن ان العلم الجلي نوع بغير العلم الغصلي (١) **مسئلة** العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة خلافا لشيخي والذي لنا ان المنظر من ان العلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل ولان اعتقاد قدم الجسم بصاد اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بما هيية الجسم وما هيية العدم والحدوث (٢) **مسئلة** العلوم كلها ضرورية لانها لا ماضور وية ابتداء ولا زمة عنها لزوم ماضور وية فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعاد الوجوه لم يكن علم واذا كان كذلك كانت باثرها ضرورية (٣) **تنبيه** اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبيا وبالفرع ضروري او بالافعة وقوع الشك يحصل الشك في الفرع فيصير الضروري غير ضروري هذا خلف (٤) **مسئلة** اختلوا في ان اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسهما أولا مرجع الى الصارف والاقرب ان المنافاة ذاتية لان الجزم بالثبوت شرطه ان لا يكون لتقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط (٥) **مسئلة** منهم من قال المعدوم غير معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت فخاليس ثابت لا يكون معلوما معروض بأن تخصيصه باللام معلومية يستدعي تصوره لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم اجابوا عن كلام الاولين بأن المعدوم في الخارج ثابت في الذهن فقبل عليه الثابت في الذهن اخص من الثابت محال

### المسئلة الرابعة

الفائزون بالشرك طوائف الطائفة الاولى عبادة الاوثان والاصنام ولهم اويلات احيدها ان الناس كانوا في قديم الدهر عبادة الكواكب ثم اتخذوا اسكل كوكب منها مثلا واشتغلوا بعبادتها وكانت نيتهم توجيه تلك العبادات الى الكواكب ولهذا السبب لما حكى الله عز وجل عن الخليل عليه السلام انه قال لايه ازرأت اتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين ثم ذكر عقيب هذا الكلام مناظرة ابراهيم مع القوم في اهلية الكواكب وثانيها ان الغالب على اهل العالم دين التشبيه ومذهب الجسمة والقوم كانوا يعتقدون ان الاله الاعظم نور في غاية العظمة والاشراق وان الملائكة انوار مختلفة بالصغر والكبر فالجزم انهم

لا تعقل الابن شيئين بل يكون الشيان شاملين ككل ما يقع عليه اسم الشيثية ولا فرق بين المضادة المطلقة والمضادة المخصوصة الاعمى وجود التبعين فيما يتعلق المضادة بهما ولا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين وابطال قول الجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض تتعلق بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل وبالأخر غير صحيح لان كلامهم في المضادة المتعلقة بهما وتصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض فليس ما يصح العلم مع الجهل بالأخر هو احد الشيتين اللذين يتعلق بهما معا

(١) أقول اعترف ههنا بأن الشيء المعلوم من وجهه والمجهول من وجهه بغير الوجهين وهذا ما ذكرته في صدر الكتاب عند دباط لقوله التصور ليس بمكتسب ومطلوبه ههنا بيان بغير الوجهين لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه الوجهان والوجهين

(٢) أقول والده يذهب الى القول بمسايل العلوم وانها لا تختلف باختلاف متعلقاتها والمصنف يقول الشرط مخالف للشرط وأيضا يقول الاعتقادات متضادة بشرطية بشرط مختلفة فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبحدوثه ولوالده أن يقول العلم من حيث هو علم ليس يختلف في انها تختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها

(٣) أقول يريد بالضروري ههنا اليقيني لا اليديهي ولا المحسوس وحده فانه قال من قبل المحسوسات هو الضروري وقد سمي كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول أبي الحسن الاشعري

(٤) أقول ان كل المراد من الاصل التصديقات التي يتوقف عليها تصديقات فهو حق وان كان المراد اعم من ذلك ففيه نظر لان التصورات يمكن أن تكون كسبية والتصديقات المرفومة عليها ضرورية

(٥) أقول الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون لتقيضه احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد اعم منه والاصح أن الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضادة لوجود الصارف عنه اما في اليقيني فالمنافاة ذاتية كما ذكره

كون الشيء عالما الا اذا وضعنا في مقابلته معلوما والقائلون به منهم من سمي هذه الاضافة بالتعليق أثبت  
 أمرا آخر يقتضي هذا التعليق ومنهم من قال العلم عرض بوجوب العالمية والعلمية حالة تتعلق بالمعلوم  
 فهو لا أثبتوا أمورا ثلاثة وأما نحن فلا نقول الا بهذا التعليق فاما العالمية واليه لم يثبت بالدليل (١)  
**مسئلة** اختلغوا في أن العلم الواحد هل يكون علما بعلومين وعندى انان فسرنا العلم بنفسه يتعلق  
 لم يصح ذلك لانه يصح ان يعقل كون الشيء عالما باحد المعلمين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر  
 ولولا التغاير لما صح ذلك وان فسرناه بما يوجب التعليق لم يمتنع لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا  
 للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا به عالم يكن متعلقا بالمضادة التي بينه ما بل بطلاق المضادة وليس  
 كلامنا في ذلك العلم بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا بما فهو المطلوب ثم  
 المحذورون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح ان يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعليق  
 العلم الواحد به او كل معلومين لا يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر يجب ان يعلم بهما واحدا  
 وهذا التفصيل باطل عندى لان العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض  
 مع انه يصح ان يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد يتعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع  
 الجهل بالآخر (٢) **مسئلة** المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان

ووجوب حصوله به يمنع  
 من استناده الى الثاني اذ لو  
 اجتمع على الاثر الواحد  
 مؤثران مستقلان يلزم ان  
 يستغنى بكل واحد منهما  
 عن كل واحد منهما فيكون  
 محتاجا اليهما او غنيا عنهما  
 وهو محال واما أن لا يقع  
 بواحد منهما البتة فهو هذا  
 يقتضى كونهما معا جزين  
 وايضا فانه متناع وقوعه بهذا  
 انما يكون لاجل وقوعه  
 بذلك وبالعكس فلو امتنع  
 وقوعه بهما لوقع بهما معا  
 وهو محال واما أن يقع بواحد  
 دون الثاني فهو ايضا محال  
 لانهما المساويان في صلاحية  
 الوجود كان وقوعه بأحدهما  
 دون الثاني ترجحا من غير  
 مرجح وهو محال في المحجة  
 الرابعة) انهما لو اشتركا  
 في الامور المعتمدة في الالهية  
 فاما ان لا يمتاز أحدهما عن  
 الآخر في أمر من الامور  
 واما أن لا يحصل هذا  
 الامتياز فان كان الثاني فقد  
 بطل التعدد واما الاول  
 فباطل لوجهين أحدهما  
 انهما لو اشتركا في الالهية  
 واختلعا في أمرا آخر ومابه  
 المشاركة غير مابه الممايزة  
 فكل واحد منهما مركب  
 وكل مركب ممكن وكل ممكن  
 محتمل قال الالهان محدثان  
 هذا خلف والثاني وهو ان

يكون مقتضى لكون المحل حارا هو مجموع مابه الاشتراك ومابه الامتياز وايضا في النكته جعل العلم هو  
 حصول الماهية فالذي قاله ههنا نفس مما ذهبوا اليه وقوله في الجواب ان كان الادراك هو نفس  
 الحصول فالجدار في شأنه أن يدرك أذله الحصول ليس بصحيح لانهم قالوا الادراك نفس الحصول لقابل  
 بشرط بشرط مخصوص فبالوقوفنا الذي حصول مال عند من شأنه ان يحصل له مال لا يلزم منه أن  
 يكون الحار الذي يحصل عنده مال غنيا قوله في الجواب الاخير هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام  
 ماهيته حاضرا في الذهن مبنيا ايضا على عدم الامتياز والاثنية بين الشيء وصورته لان الحاضر في  
 الذهن ههنا صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجودا كانت هذه الصورة مطابقة له  
 (١) أقول المعلوم الذي وضعه بزاء العالم ان كان معدوما فليت شعري أين يكون ان لم يكن في الذهن  
 والذي سمي هذه الاضافة بالتعلق هو أبو الحسن البصري ومن تبعه والقول بان العلم عرض بوجوب  
 العالمية هو قول القائلين بالاحوال وبالجملة التعليق من غير متعلق به غير معقول  
 (٢) أقول العلم القديم عند أهل السنة يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لانهاية لها مع انه واحد  
 وهذا البحث يتعلق بالعلم الحديث فقال أبو الحسن الباهلي ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات  
 كثيرة وحكي عن أبي الحسن الاشعري ذلك وأنكره الاستاذ أبو اسحاق وقال انه ذكره في الالتزام على  
 من يقول العلم الواحد يتعلق بعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بعلومين ووجب  
 ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي وقال القاضي أبو بكر كل معلومين لا يتفعل أحدهما عن  
 الآخر في العقل يجوز أن يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح أن يعلم مع الذهول عن شيء آخر  
 فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد ويقال للمصنف اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع  
 ويكون الاجزاء داخلية فيه وحينئذ قد يتعلق بأمرين وانت حكمت بامتناع ذلك وانت استدللت  
 على الامتناع بجهة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وههنا لا يصح هذا  
 الاستدلال وايضا كان يجب أن يقول مع الذهول عن الآخر وانت قلت مع الذهول عن كونه عالما  
 بالآخر وذلك لان المطلوب ههنا التعليق بعلومين لا بعلوم واحد وايضا على تقدير تفسير  
 العلم بما يوجب التعليق جعل العلم بطلاق المضادة غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول فان المضادة

### المسئلة الاولى

المختار عندنا ان عند حصول  
القدرة والداعية المخصوصة  
يجب الفعل وعلى هذا  
التقدير يكون العبد فاعلا  
على سبيل الحقيقة ومع  
ذلك فتكون الافعال  
باسرها واقعة بقضاء الله  
تعالى وقدره والدليل عليه  
ان القدرة الصالحة للفعل  
اما ان تكون صالحة للترك  
أو لا تكون فان لم تصح  
للسترك كان خالف تلك  
القدرة خالفا لصفة موجبة  
لذلك الفعل ولا نريد  
بوقوعه بقضاء الله الا هذا  
واما ان كانت القدرة صالحة  
للفعل وللسترك فاما ان  
يتوقف رجحان أحد الطرفين  
على الآخر على مرجح أولا  
يتوقف فان توقف على  
مرجح فذلك المرجح  
اما ان يكون من الله أو من  
العبد أو يحدث لا يؤثر  
فان كان الاول فعند حصول  
تلك الداعية يجب الفعل  
وعند عدمه يمتنع الفعل  
وهو المطلوب وان كان من  
العبد عاد التقسيم الاول  
ويحتاج خلق تلك الداعية  
الى داعية أخرى ولزم  
التسلسل واما ان حدثت  
تلك الداعية لا يحدث أو  
نقول انه ترجح أحد  
الجانبيين على الآخر لا مرجح

لان حصولها قبل أن خلقها الله تعالى محال وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار (١) ويتناول للمعتزلة متى  
ثبت هذا الاختيار عند استواء الدواعي أو عند رجحان أحد على الآخر الاول باطل لان عند  
الاستواء يمتنع الفعل وعند الامتناع لا تثبت الممكنة والثاني محال لان عند حصول المرح يجب الرجح  
و يمتنع المرجح وعلى هذا التقدير لا تثبت الممكنة (٢) **مسئلة** القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة لما  
ان القدرة عرض فلا تكون باقية ولو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادر على الفعل لان حال  
وجود القدرة ليس الاعمى والفعل المستمر يستحيل أن يكون متدورا وحال حصول الفعل لا قدرة  
(٣) أحجوا بأن الكافر حال كفره مكلف بالايمان ولو لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا كلف ذلك  
تسكيفا بما لا يطاق ولان الحاجة الى القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث  
الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة به الى القدرة ولانه لو وجب ان يكون القدرة مع المقدور لزم  
اما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى والجواب عن الاول انه وارد علىكم أيضا لانه حال حصول القدرة  
لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه فان قلت انه في الحال مأثور لا بأن يأتي بالفعل في  
الحال بل بأن يأتي به في ثاني الحال قلت هذا غلط لانه كونه فاعلا للفعل اما أن يكون نفس صدور الفعل  
عنه واما أن يكون أمرا رائدا عليه فلو كان الاول استحال أن يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود  
واذا كان كذلك استحال أن يقال انه مأثور بأن يفعله في الحال وان كان الثاني كانت تلك الفاعلية  
أمر احاد فافيه فتقرر الى الفاعل والكلام في كيفية فعلها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وعن الثاني  
انه منقوض بالعلة والمعلول أو الشرط والمشرط وعن الثالث أن المؤثر في وجود أفعال الله تعالى  
تعلق قدرته به زمان حدوثها وأما التعلقات السابقة فلا أثر لها بالتمتع وهذا لا يمكن تحققه في قدرة

(١) أقول قوله المختار لا يمكن من الحركة حال وجود الحركة فيه نظر لان المختار لا يمكن من  
الحركة مع فرض وجود الحركة أمام قطع النظر عنه فلم لا يجوز وهكذا القول في الاعتراض  
الثاني فان الاختيار حال ما خلق الله الحركة محال بفرض وجود الحركة أمام قطع النظر عن ذلك  
فيمكن لو جود القدرة المقتضية له

(٢) أقول الاختيار عند المعتزلة موضحة صدور الفعل أو تركه من القادر تبع الداعية أو عدم داعية وهو  
متساوي النسبة الى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وغير متساويهما عند اعتبار أحدهما ومتقدموهم  
جوزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجيح أحدهما على الآخر وأوردوا أمثلة الجائز والمطلوبان  
والجواب اذا حضرهم رجحان متساويان وقد كان متساويان وطريقان متساويان فانهم يختارون أحدهما  
من غير ترجيح والذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان شيء والعلم بالرجحان شيء ولعله يختار أحدهما  
لوجود الرجحان وان لم يظن بالرجحان ومتأخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بأن الطرف  
الراجح يكون أولى ولا ينتهي الى أحد الوجوب وهو اختيار محمود الملاي وأنكر بعضهم كون  
الاولوية كافية لمثل ما مر في خواص الممكن وأبو الحسين وأصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه  
يتمتع وذلك لا ينافي الاختيار فان تفسير الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بالقياس الى القدرة  
متساويين وبالقيااس الى الداعي وعدمه اما واجب أو يمتنع ومن عدم التمييز بين الأمرين في هذه المسئلة  
يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين بالإيجاب والاختيار

(٣) أقول المسئلة مبينة على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء الاعراض والذي استدل به من  
عرض القدرة من عدم الفعل أو وجوده ليس بدليل على ذلك لان ذلك الامتناع انما يلزم من فرض  
اجتماع القدرة والفعل والداعي امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها



فكبر المعلوم ههنا ثابته وليس كلامنا فيه وإنما الكلام في العلم بغير الثابت ولان الثبوت الذهني مشكل  
لأننا إذا علمنا أن شريك الله تعالى مع عدم غصور الشريك في ذهن محال لان الشريك هو الذي يجب  
وجوده لذاته والحاضر في الذهن لا يكون كذلك فان قلت الحاضر في الذهن تصور الشريك لانفس  
الشريك قلت فقد عاد الاشكال لان البحث انما وقع عن متعلق هذا التصور فانه ان كان نغيا محصا  
وكيف التحيز وان كان ثابتا فثبوتها اماني الذهن أو في الخارج والكلام فيه ههنا (١) **مسئلة**  
المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لان  
العقل لو لم يكن من قبيل العلوم يصح انكأ أحد ههنا عن الآخر لكن محال لاستحالة أن يوجد  
عقل لا يعلم شيئا البتة أو عالم بجميع الاشياء ولا يكون عافلا ليس هو علما بالمحسوسات لحصوله في  
المهايم والمجانين فهو اذا علم بالامور الكسكية وليس ذلك من العلوم النظرية لاهما شروطا بالعقل فلو  
كان العقل عبارة عن المشرط الشيء بنفسه وهو محال فهو اذا عبارة عن علوم كلية بديهية وهو  
المطلوب فقبل عليه لم يثبت ان التعابير يقتضي جوار لاف كك فان الجوهر والعرض متلازمان وكذا  
لعله والمطلوب سلمناه لكن العقل قد ينفل عن العلم كافي حتى النائم أو البقعطان الذي لا يكون مستحضرا  
لشي من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وعند هذا طهر ان العقل غريزة يلزمها هذه العلوم  
البديهية عند سلامة المحواس (٢) ومنها القدرة والمرجع ههنا في حقه ان كان الى سلامة الاعضاء  
فهو معقول وان كان الى أمر ورائها فمفيه النزاع احتج أصحابنا بأن حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش  
وليس الامتياز الالهي هذه الصفة فيقال لهم متى ثبت هذا الامتياز قبل الاتصاف بالفعل أو حال  
الانصاف والاول باطل على قولك لان لا ثبت القدرة قبل الفعل والثاني كذلك لان المرتعش  
كما لا يمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يمكن أيضا من تركها حال وجودها لاستحالة  
أن يكون الشيء مع عدم وجوده في زمان واحد ويقال أيضا متى ثبت هذا الامتياز حال ما خلق الله  
تعالى الحركة أو قبلها والاول باطل لان حدوث الفعل حال ما خلق الله تعالى ضروري والثاني باطل

(١) أقول المعدوم في الخارج ثابت في ذهن من حيث هو موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه  
من الحيثية المعلومه بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت بل ربما سلب  
عنه الثبوت وليس بين الحكمين تمايز لان موضوعهما ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثابت المطلق  
الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار  
هذه الحيثية وأما قوله شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في الذهن ليس كذلك  
فالجواب أن مفهوم الشريك ههنا يشتمل على مماثلة شيء من متغايرين وذلك بوجوب الاشتراك  
من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث تغايرته لذاته تعالى والموصوف بالامتناع محكوم  
عليه بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنوان له في الذهن وغير محكوم عليه من غير  
اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة ومتعلق كل وصف بينهما معلوم  
من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة فينبغي أن يفهم في أمثاله هذا الفرق حتى تفحل  
الاشكالات التي تعددت عليها

(٢) أقول قال أبو الحسن الأشعري العقل علوم خاصة وزادت المعتزلة في العلوم التي يشتمل عليها  
العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبح لانهم يعدونه في البديهيات وقال القاضي أبو بكر هو العلم بوجوب  
الواجبات واستحالة المستحيلات وبحار العادات وقال المحاسب من أهل السنة هو غريزة يتوصل بها  
الى المعرفة وما ذهب اليه المصنف هو الصواب

اتخذوا الصنم ثم الاعظم  
وبالعواقي تحسب من تركه  
بالمواقيت والجواهر على  
اعتقاده أنه على صورة الله  
واتخذوا سائر الاصنام على  
صور مختلفة في الصنم  
والكبر على اعتقادها  
صورا للملائكة فعلى هذا  
التقدير عبدة الاصنام  
تلازمة المشبهة وثالثها ان  
من الناس من قال ان البشر  
ليس لهم أهلية عبادة الاله  
الاعظم وإنما الغاية القصوى  
اشتغال البشر بعبادة  
ملك من الملائكة ثم ان  
الملائكة يعبدون الاله  
الاعظم ثم ان كل انسان  
اتخذ صنما على اعتقاد كونه  
مثالا لتلك الملك الذي يدبر  
تلك الملة واشتغل بعبادته  
ورابعها ان المتخمين كانوا  
يرصدون الاوقات الصالحة  
للطاعات النافعة في الافعال  
الخصوصية فاذا وجدوا ذلك  
الوقت عملوا له صنما  
ويعظمونه ويرجعون اليه  
في طلب المنافع كما يرجعون  
الى الطلسمات المعجولة في  
كل باب واعلم انه لا خلاص  
عن هذه الابواب الا اذا  
اعتقدنا انه لا مؤثر ولا مدبر  
الا واحدا له ههنا والله أعلم  
بالصواب

الباب السادس في الجبر  
والقدر وما يتعلق بهما من  
المباحث وفيه مسائل



والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان يفرض طبعه عن شرب الدواء ثم يريد (١) **مسئلة** منه من قال إرادة الشيء كراهة ضده وهو باطل لأنه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضده (٢) **مسئلة** العزم عبارة عن إرادة جازمة حصلت بعد التردد فيه والمحبة عبارة عن الإرادة لكنها من الله تعالى في حق العبد إرادة الثواب ومن العبد في حق الله تعالى إرادة الطاعة والرضا قيل إنه الإرادة قبل أنه ترك الاعتراض (٣) **مسئلة** المناقاة بين إرادتي الصديق وذانية أولئصارف فيه ما تقدم في باب الاعتقاد (٤) **مسئلة** الإرادات تنتهي إلى إرادة ضرورية دفعا للسلس وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل إلى قضاء الله تعالى وفدرة (٥) ومنها كلام النفس ولم يقل به أحد إلا أصحابنا قالوا الأمر والنهي والخبر أمور معقولة يعبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة أخرى فهي معان متغايرة وليس عبارة عن تخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذه الماهيات لا تختلف البتة وليس الأمر عبارة عن الإرادة لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ويريد ما لا يأمر به وظاهر أنه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة فلا بد من نوع واحد (٦) ومنها لأم والملازمة أم لا ثم فلا نزاع في كونه حوديا ثم قال محمد بن زكريا

(١) أقول القائل بهذا لا يقصر على هذا بل يزيد فيه بقوله بآله أو لغيره ممن يؤثر غيره فيه منفعة يمكن وصرفها إليه أو إلى ذلك الغير ممن غير مانع من تعبد أو معارضة ثم في وجوده يترتب على هذا الاعتبار متغايرة نظرا قالوا هذا المثل يحدث بن لا يقدر على تخصيص ذلك الشيء وقدره تامة فيحصل له ميل إلى شيء يتردد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه وذلك مثل الشوق إلى المحبوب ممن لا يصل إليه إمامي القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور

(٢) أقول الصواب أن يقال إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التغلظ للضد

(٣) أقول التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبغثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والمنقبات المختلفة فإن لم يوجد ترديد في جميع أطراف حصول التخير وإن وجد حصل العزم والمحبة تقع باشتراك الاسم على إرادة هو بعد فعل وهو الذي نسبته إلى إرادة الثواب والطاعة وعلى تصور كل من لذة أو منفعة أو مشا كلمة كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه مانعهم والوالد لولده والصديق لصديقه وأما محبة الله سبحانه وتعالى عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه والرضا قال أبو الحسن الأشعري إنه إرادة كرام المؤمنين ومشو بهم على التأنيدهم إذ آمن الله تعالى وأما من العبد فهو ترك الاعتراض والرجة قبل هي النعمة وقال أبو الحسن هي إرادة الانعام والولاية إرادة الأكرام والتوفيق والبغض والعداوة إرادة الإهانة والظرد والتعذيب والسخط إرادة التعذيب والاختيار عدا أبي الحسن هو الإرادة واختار له أي فعل به خيرا والمشيمة هي الإرادة والكرامية بفرقون بينهما

(٤) أقول قبل إرادة الحركة ترجح صدور إرادة السكون ترجح صدورهما متقابلا لأن لثابتهما كذلك إرادتهما وقوم آخر قالوا إرادة الحركة تصرف الفاعل عن إرادة السكون والكلام فيه مثل ما مر

(٥) أقول قبل استناد الكل إلى قضاء الله تعالى وقدره إما أن يكون بلا توسط في إيجاد الشيء أو يكون بتوسط والاول يقتضيه انتهاء الإرادات إلى إرادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط قدرة أو إرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله تعالى بلا توسط أو بتوسط شيء آخر فإذا من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا إلا بإقامة البرهان على أنه لا مؤثر إلا الله تعالى

(٦) أقول قالوا كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد وتدل عليه العبارات نارة وما يصطلح

بالوقوع أن توقف على انضمام قيد زائد إليه لزم أن يقال أن حصول الرجحان كان موقوفا على هذا القيد الزائد لئلا يفرضا أن الحاصل قبل هذا الزائد كان كافيا في حصول الرجحان وإن لم يتوقف على انضمام قيد زائد إليه لزم رجحان الممكن المتساوي لآخر حرج وهو محال إذا عرفت هذا فنقول بالما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا واجبا فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى وإذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع أن هذا المجموع حصل بخلاف الله تعالى فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدره فهذا هو المختار وأما الخصم فإنه قال العلم بكون العبد مودعا لافعاله ضروري والدليل عليه أن العلم بحسن المدح والذم عليه علم ضروري والعلم الضروري حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على كون المدح والمذموم فاعلا ولا يتوقف عليه العلم الضروري أولى بأن يكون ضروريا فافهم

العبد لأنها غير باقية (١) **مسئلة** القدرة لا تصلح للضدين خلافاً لما تنزله لنا أن القدرة عبارة عن الممكنة والمفهوم الممكنة من ذلك ولأن نسبة القدرة إلى الطرفين إن كانت على السوية استحال أن تصير مصدر للآثر إلا عند مرجح فلا يكون مصدر للآثر إلا المجموع فلا يكون الذي فرضناه قدرة مصدر للآثر فلا يكون قدرة وإن لم تكن على السوية لم تكن القدرة قدرة الأعلى (٢) **مسئلة** عند بعض الأصحاب العجز صفة وجودية وهو ضعيف لعدم الدليل والذي يقال ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعيف لأننا ساعد على أن كليهما محتمل وأنه لو لا الدليل لبقى ذلك الاحتمال (٣) ومنها الإرادة والكرهية ومن الناس من زعم أن الإرادة عبارة عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة وهو باطل لأننا نجد من أنفسنا لا نساعد على هذا العلم فتبغيران

(١) أقول السؤال الأول غير متوجه لأن الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته وهذا ليس تمكيفاً بما لا يطابق ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان لو كان مكلفاً بالإيمان كان تمكيفاً بما لا يطابق وهكذا السؤال الثانى فالجواب إلى القدرة وحدها لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود لا الهاماً خوزة مع حدوث الفعل وعدمه وفي السؤال الثالث لأن نسبة إلى قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد مع أن قدرته تعالى إذا أخذت مع وجود الإرادة أو مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل في العمد وقوله في الجواب هذا وارد عليكم لأن حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضاً فيه نظراً لأنه إذا أخذت حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه لأن من حيث القدرة بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ وإيراد النقض بالعلية والمعلول والشرط والمشروط ليس بنافع لأن العلة أيضاً قبل وقوع المعلول بمنفعة العلية وكذلك حال وقوعه وذلك الاتصاف القبلى والحال اليماء القول بأن تعلق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل أيضاً ليس بشئ لأن الفعل يجب زمان حدوثه وإن لم تكن قدرة ومنشأ جميع هذه الأغلاط شئ واحد وهو ما ذكره

(٢) أقول المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكن ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن من ذلك يشتركان في مفهوم واحد وإنما يختلفان من حيث تعلقهما بآثاره بآثاره بآثاره فان كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت صالحة للضدين وإن كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلا بالاشتراك اللفظى ويقع على أنواع تعدد المقدورات وهذا لم يقل به أحد وقوله إن كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السوية احتاجت إلى مرجح وقبل المرجح لا يكون قدرة على الفعل يقتضى أن تصير القدرة مبدأ للفعل مع زائد وهو عين مذهب من يقول القدرة صالحة للضدين وإنما ذهب من ذهب إلى أن القدرة لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين فالقدرة التي تكون مع أحد الضدين غير التي تكون مع الضد الآخر لا سيما أنهم لا يفرقون بين القدر وبين مبدأ الفعل والترك

(٣) أقول إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للأعضاء ويكون حينئذ وجودها والقدرة أولى بأن لا تكون وجودية لأن السلامة عدم الآفة وإن كان العجز ما يعرض للترعش وتمتاز به حركة المترعش عن حركة المختار فالعجز وجودى ولعل الأصحاب ذهبوا إليه إما أن كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الأعضاء يعبر عنها بالتمكن أو بما هو علة له فالعجز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي

أصلاً كان هذا قولاً باستغناء المحدث عن المحدث استغناء الممكن عن المؤثر وذلك يوجب نفي الصانع فإن قالوا لا يجوز أن يقال عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهى إلى حد الوجوب قلناه هذا باطل لوجوه أحدها أن المرجح وضعف حالاً من المساوى فلما امتنع حصول المساوى حال كونه مساوياً فبان يمتنع حصول المرجح حال كونه مرجحاً وأولى وإذا امتنع حصول المرجح وجب حصول الراجح لا امتناع الخروج عن التقيضين والثانى أن عند حصول الداعى إلى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثانى لكان قد حصل ذلك الطرف لا المرجح أصلاً وهذا القائل قد سلم أن المرجح لا يندفعه من المرجح والثالث أن عند حصول ذلك المرجح إن امتنع التقيض فهو الوجوب وإن لم يمتنع فكل ما لا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه محال فلتفرض مع حصول ذلك المرجح نارة ذلك الآثر واقعاً ونارة غير واقع فاختصاص أحد الوقتين دون الثانى

وقوع السيل في القعر  
وحديث يخرج هذا القعر  
عن كونه ضرورياً وإذا  
لاحت هذه المقدمات ظهر  
ان العلم يكون العبد فاعلا  
علم ضروري موقوف على  
تخصيص معنى كون العبد  
فاعلا فنقول ان عظيم به ان  
العبد قادر على الفعل وعلى  
الترك وان نسبة قدرته الى  
الطرفين على السوية ثم انه  
في حال حصول هذا  
الاستواء دخل هذا الفعل  
في الوجود من غير ان خص  
ذلك القادر ذلك الطرف  
بمرجح وبمخصص البتة  
فلا نسلم ان هذا القول صحيح  
بل كان بدية العقل تشهد  
بطلانه وان عظيم به ان  
عند حصول الداعية  
المرجحة صدر عنه هذا  
الاثرفهنا هو قولنا ومذهبنا  
ونحن لانكره البتة الا اننا  
نقول لما كان عند حصول  
القدرة والداعية يجب  
الفعل وعند انتفاءهما  
أو انتفاء أحدهما تمتنع  
وجب ان يكون التكل  
بقضاء الله تعالى وهذا  
مما لا سبيل الى دفعه فهذا  
منتهى البحث العقلي  
الضروري في هذا الباب  
**المسئلة الثانية**  
في اثبات القدرة للعبد اعلم  
انا نعلم بالضرورة تفرقة

في الابصار بينهم من قال انه يخرج الشعاع من العين وهو باطل والا لوجب تشوش الابصار عند خروج  
الرياح ولا تمتنع أن يرى نصف السماء لا تمتنع أن يخرج من حذقتنا ما يتصل بكل هذه الاشياء أو يورث  
في جميع الاجسام المتصلة في حذقتنا (١) ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والاما أدركنا اننا  
لا تمتنع انطباع العظيم في الصغير ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على بعده فهذان الوجهان انما  
يلزمان من قال المرئي نفسه المنطبعة فقط وأما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحذقة شرطاً  
لادراك المرئي الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك (٢) **مسئلة** الادراك عند سلامة الحاسة  
وحصول المبصر وشأن الشرائط المشهورة غير واجب عند مخالفا للمعتزلة والفلاسفة انما نرى  
الكبير من البعد بصغير او ما ذاك الا لاننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها باثرها في كل  
الشرائط ولاننا نرى الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من تلك الاجزاء وليست رؤية كل جزء  
مشروطة برؤية الجزء الآخر والواقع الدور فرؤية كل واحد منها غنية عن رؤية الآخر واحتجوا  
بأنه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بمحض تناسخ وجمال ونحن لانراها الجواب أنه معارض بجميع  
العاديات (٣) **مسئلة** اختلاف في انه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ

عن مبصر بالآلة وليس ببعده أن يكون في غيره على وجه آخر كما في الارادة فانها في العبد بخلاف  
ما نشبهه لله تعالى

(١) أقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروج العين الا بالجاز كما يقال  
المنوء يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند خروج الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس  
والقمر والنيرات لا يشوش به وأيضاً قالوا لو كان الشعاع جسماً لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضاً  
لزم انتقال الاعراض وأيضاً قالوا ان الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة محتاجة  
الى الزمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب ههنا  
وامتناع رؤية نصف السماء شعاع الحذقة دعوى مجردة لوقال بدل الامتناع الاستبعاد لكان  
أصوب واذا جاز نور سراج صغير أن يضيء هواء بيت كبير وجدانه ولم يستبعد ذلك فذلك أيضاً ليس  
بمستبعد واستدلوا على كون الابصار بالشعاع بأشترطه بكون المبصر في ضوءه ولولا أن شعاع المبصر  
والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معينا في افادة البعض وأيضاً كما يقع شعاع الاجرام النيرة  
انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيهما من الاجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثله بعينه كما تبين  
في كتاب المناظر والمرايا بالجملة الكلام في هذا الموضوع طويلاً والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضوع  
فليطلب من الصناعة المختصة به

(٢) أقول انما قال بالانطباع ارسطاطاليس وأصحابه وينبوا السبب في رؤية العظيم من بعيد  
صغير او ابطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو  
مقداره بل قالوا بانطباع شبح منه ولعل مقدار الشبح على صغر محله يقتضي ادراك ذى الشبح على عظمه  
وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والاجرام التي فيه واما رؤية القريب على قربه والبعد على  
بعده يعني الابعاد فعمل المنطبع في العين يكون على هيئة يقيدها ادراك الابعاد ونحن لما تعذر علينا أن  
نغير عنه استبعدناه مع اننا نرى النقاشين يتقشون صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر  
فيها اعماق تلك الاجسام وابعاد ما بينها

(٣) أقول القائلون بان ابصار الله تعالى لا وجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الابصار  
عند الرأى المذكور ولا تمتنع أن يكون ابصاره بالآلة وان يحجبه شيء عن شيء وأما المعتزلة والفلاسفة

اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم وهو باطل بما اذا وقع بصير الانسان على صورة مليحة فانه يتبدل  
بأبصارها مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصا عن ألم الشوق  
اليها وزعم ابن سينا أن اللذة ادراك الموافق والألم ادراك المنافي وبقرب قول المعتزلة منه فانهم  
قالوا أن المدرك أن كان متعلق الشهوة كالحكمة في حق الاجرب كان ادراكه لذة وان كان متعلق  
النفرة كما في حق السليم كان ادراكه ألما ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس إلا الادراك  
واتفقت الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب للألم في حق الحي وخالقته لان التفرق عديم فلا  
يكون علة للألم الوجودي وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج قال لان حسد الألم ادراك المنافي  
والحد ينعكس وكل ادراك المنافي ألم وهذه الحجة لفظية (١) لانه اخذ من العكس ومنها الادراكات  
وهي غير العلم لاننا بصير الشيء ثم نغيب عنه فيفرق تفرقة في الحالتين مع حصول العلم فيهما فالأبصار غير  
العلم لكن الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين زعموا أنه عائد الى تأثر الحدة بصورة المرئي والمتكلمون  
محتاجون الى القدح في هذا الاحتمال لم يكنهم يبان انه تعالى سميع بصير (٢) **مسئلة** يختلفون

عليه من الاشارات أخرى والدليل على اثباته أن الفاعل اذا أمر عبده بامر وجد في نفسه اقتضاء  
الطاعة منه وحده فاضروريا ثم انه يدل على ما يجده ببعض العبارات أو بضروب من الاشارات  
أو بترقوم من الكتابة هكذا قيل وقيل أبو هاشم اثبت كلاما في النفس سماه بالخواطير وزعم  
ان ذلك الخاطر يسمعها ويدركها وقال أبو الحسن ان لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام  
المؤلف من الحروف بالاشتراك وقال قوم على الاول بالحقبة وعلى الثاني بالمجاز وقال قوم  
بالعكس من ذلك

(١) أقول نقل عن ابن زكريا أنه قال اللذة خروج من الحال الغير الطبيعية وذلك ليكون الادراك  
انما يحصل بانفعال الحاسة يقتضيه تبدل حال وأخذما بالعرض مكان ما بالذات وقول المعتزلة يدل  
على أنهم يقولون ان اللذة والألم هما الادراك نفسه ويختلفان باختلاف متعلقهما وهو اما الشهوة أو  
النفرة فقال المصنف ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس غير الادراك ومخالفة المصنف  
في أن تفرق الاتصال ليس بواجب للألم في الحي انما كان لانه يقول التفرق بوجوب سوء المزاج الذي  
يقتضيه طبائع المفردات عند تفرقها بالسبب الذاتي هو طبائع المفردات والتفرق يقتضي زال  
الاعتدال الذي حصل من الكسرو الانكسار فالتفرق ليس سببا بالذات الا لمرعدي هو زوال  
الاعتدال والألم انما يحصل من سوء المزاج هكذا فسر قوله تلميذه قطب الدين المصري لانه قوله عقيم  
ذلك وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك أما قوله التفرق عديم فلا يكون علة  
لوجودي فغيبه نظرا لان العدم لا يكون علة لوجود والعديم ربما يكون علة كعدم الحركة فيماني  
شأنه أن يتحرك فانه علة لاحد الا كوان الذي هو السكون وعدم السمع علة للخرس وعدم الغذاء في  
الحيوان الصحيح للجوع وتفرق الاتصال في العضو الذي لا يكون فيه حس أو عرض له خدر أو يكون  
معها استمرار أو يكون التفرق طبيعيا كما يحصل في المغتذى عند نفوذ الغذاء في أجزائه لا يكون  
مؤثرا بل الألم عندهم احساس عضو بتفرق اتصال يحدث فيه غير طبيعي وكلامهم يدل على ذلك ولا  
شك في أن الحي وهو سوء المزاج مؤلم وان لم يكن هناك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو الاحساس بالمنافي  
فهو اذا حسد للألم واذا كان التحديد صحيحا فلا يكون انعكاسه لفظيا

(٢) أقول قالوا الادراكات خمسة هي الحواس وزاد القاضي أبو بكر في ادراك الألم واللذة وقوم جعلوها  
علوما خاصة فقالوا كل ادراك علم وليس كل علم ادراكا كقول بان الابصار مؤثر في الحدة خاص

مقدمات ثلاثة فالاول ان  
العلم الضروري حاصل  
بحسن المدح والدم والدليل  
عليه ان كل من أساء لنا  
فانما نجد من أنفسنا وجدانا  
ضروريا فانذمه ومن  
أحسن لنا فانما نجد من  
أنفسنا وجدانا ضروريا  
باننا غده ومن نازع في  
هذا فقد نازع في أظهر  
العلوم الضرورية وثانيها  
ان العلم الضروري حاصل  
بان حسن المدح والدم  
يتوقف على علم المادح  
والدام بكون الممدوح  
والمذموم فاعلا وهذا أيضا  
ظاهر لان من رعى وجه  
انسان بأجرة فانه يذم الراي  
ولا يذم الآخرة فاذا قيل  
لذلك الدام لم يذم هذا الراي  
ولا يذم الآخرة فانه يقول  
لان ذلك الراي هو الفاعل  
لهذا الفعل وهذه الآخرة  
لم تغفل ذلك وهذا يدل على  
ان العلم الضروري حاصل  
بانه لا يحسن المدح والدم  
الا عند كون الممدوح  
والمذموم فاعلا وثالثها ان  
الذي يتوقف عليه العلم  
الضروري يجب ان يكون  
ضروريا وهذا أيضا ظاهر  
لان الفرع أضعف من  
الاصل فلا يمكن الاصل غير  
ضروري لكان بتقدير  
وقوع الشك فيسهل يجب



له ما يحوجه اليه قلنا العرض عندنا لا يصدق عليه انه يجب أن لا يكون في المحل حتى يكون ذلك متافيا لحصوله في المحل بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب أن يكون في المحل وهذا لا يناقضه الحصول في المحل بسبب منفصل سلطنا انه يحتاج الى المحل امكن لم يحتاج الى معين وما ذكره منقوض باحتياج الجسم المعين الى مكان غير معين ولان الواحد بالنوع معين فاحتياج الواحد بالشخص الى المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعيين المحل الواحد بالشخص (١) **المسئلة** انفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض خلافا لافلاسقه ومعلومنا أنه لا بد من الانتهاء بالآخرة الى الجوهر وحينئذ يكون الشكل في حيز الجوهر تبعاله وهو الاصل فالكل قائم به احتجوا بأن السواد يشارك البياض في اللونية ويخالقه في السوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاللونية صفة مغايرة للسواد قائمة به وهما موجودان لانه لا واسطه بين الوجود والعدم فاللونية عرض قائم بالسوادية وأيضا فكون العرض حالا في المحل ليس نفس العرض ونفس المحل لصحة أن يعقلا مع الذمول عن ذلك الخلول وليس أيضا أضرعا دميالا لانه تقيض اللاحلول فهو صفة قائمة بذلك العرض ثم الكلام فيه كما في الاول فهنا اعراض لانهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر والجواب عنها بمقدمات تقدم تقريرها (٢) **المسئلة** اتفقت الاشاعرة على امتناع بقاء العرض لان البقاء صفة فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض

(١) أقول نفى الاستتال بمعنى الحصول في حيز بعد الحصول في غيره من الاحياز عن الاعراض لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا يمكن أن يتخيله فضا لا أن يدعيه والمطلوب ههنا هو نفى الانتقال عنها بمعنى الحصول في محل بعد الحصول في محل غير ذلك المحل وهو لم يتعرض لذلك أصلا وما أورده من الحجة مزيف بما ذكره والبرهان عليه ان العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي الا بما يحل فيه والشئ المحتاج في وجوده الشخصي الى علة لا يمكن أن يحتاج الى علة مبهمه لان المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج لا يفيد وجودا في الخارج بالبدية فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بتحقق بعينه يتحقق وجوده الشخصي و يبطل بقوله ذلك الموجود وذلك لا يمنع انتقاله عنه وأما الشئ المحتاج في صفة غير الوجود الى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير كالجسم المحتاج في التحيز لافي الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمنع أن ينتقل من حيز بعينه الى حيز آخر يساوي الحيز الاول في معنى الحيز وهكذا اذا تعين مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا الى أحد أجزاء حيز ذلك النوع لا بعينه ولذلك أمكن انتقاله الى حيز آخر وأيضا الوجود الشخصي الحاصل من سبب موجوده يمكن أن تختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة كالحصول المحتاج الى صورة لا بعينه وذلك غير مانحن فيه

(٢) أقول وجوب الانتهاء الى ما يقوم بالجواهر لا يدل على امتناع قيام البعض ببعض وقيام البعض الاخير بالجواهر والاعاقل بإمكان قيام العرض بالعرض مقرر بان الانتهاء لا يمكن أن يكون الا الى الجوهر وانما الخلاف في التوسط هل يمكن أولا وهو لم يتعرض لذلك وما أورده في احتجاج اقلين بذلك ليس بصحيح لانه أقام الصفات فيها مقام الاعراض والصفة لا تعقل الامع غيره والعرض لا يوجد الا في غيره وقيام بعض الصفات ببعض الاجسام لا يوجب قيام بعض الاعراض ببعض اما اللونية فجنس للسوادية وهو جزء من مفهوم السوادية لان السواد لون يتيقنه البصر واللون أحق بأن يكون صفة والجنس لا يكون عرضا قائما بالنوع ولا الجزء بالشكل وأيضا كون العرض حالا في محله اضافة لوجوده لها الا في العقل كما هو ولا يتسلسل بل تعق عندوقوف العقل عن الاعتبار وكون الحلول تقيضا للاحلول

### المسئلة الثالثة

قال أبو الحسن الاشعري الاستطاعة لا توجد الامع الفعل وقالت المعتزلة لا توجد الا قبل الفعل واختار عندنا ان القدرة التي هي عبارة عن سلامة الاعضاء وعن المزاج المتعدل فانها حاصلة قبل حصول الفعل الان هذا



فنعلم أنه غير واجب خلاف الفلاسفة والنظام لنا أنه لو كان كما قالوا لمسمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب لأن الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الأول الذي باعتباره كان حاملا للحروف ولأنه كان يجب أن لا يدرك جهات الصوت كما أن الانس الشئ الاحال وصوله اليها لا جرم لا ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله (١) **مسئلة** ادراك الشم قد يكون بتكليف الهواء المتصل بالشمسوم بكيفية ذى الرائحة وقد يكون لانفصال أجزاء لطيفة منها ووصولها الى خيشومنا كما في التفحرات وقد يكون تعلق القوة المدركة بالرائحة وهي هناك وهذا أضعف الاحتمالات وأما ادراك القوق وقد تقدم الكلام فيه فهذا الشارة مختصرة الى أقسام الاعراض (٢) وأحكام الاعراض **مسئلة** اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليهم إلا بالانتقال عبارة عن الحصول في حين بعد الحصول في حين آخر وذلك انما يعقل في التحيز والعمدة المشهورة انما لو قدرنا العرض خاليا عن جميع الاوصاف اللازمة فاما أن لا يحتاج الى محل أو يحتاج والاو باطل لانه حينئذ يكون غنيا بذاته عن المحل والغنى بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض وان احتاج فاما أن يحتاج الى محل مبهم وهو محال لان مقتضى الوجود في الخارج موجود في الخارج والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج أو الى محل معين فيلزم استحالة مقارنته عنه وهو المطلوب ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن لا يحتاج اليه قوله لان الغنى بذاته عن المحل لا يعرض

فيقولون ابصاره تعالى هو علمه بالبصرات ويوجبون ابصار الخلق عند عشرة شرائط بعد سلامة الآلة وهي كون المبصر كشيء فاعلم بمفرط الصغر ومحاذاة الآلة أو في حكم المحاذاة زمانا والمتوسط بينهما شفاف ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفطوط وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وأن يتعهد الابصار ذوات الآلة ابصار وأن لا يقار به ما يوجب الغلط ويدعون في وجوب الابصار العلم الضروري وأما تعليل رؤيته الكبير صغيرا برؤية بعض أجزائه دون بعض فليس بشئ فان ذلك بقوله من لا يعرف السبب فيه ومعارضة الشئ في ذلك بالعادات هو أن يقال من المحتمل أن الشمس لا تطاع غذا وان الجبال الغائبة عنا صارت جواهر والبحار وما واثم ذلك مع اننا نجزم بعدمها بسبب اجراء العادة كذلك ههنا من المحتمل أن لا يصير مع اجتماع الشرائط لكنا نقطع بالابصار ولا يلتفت الى ذلك الاحتمال لان العادة جارية بالابصار

(١) أقول القائلون بالتوج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذي يتمثلون به من تموج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرقى فيه بل الكيفية الحاصلة في نفس جزئه بسبب القرع وانسباط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع فان الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل في عمق الماء والهواء وأيضا لا يقولون بامتناع وجود التموج في جسم غير الماء والهواء بل يجوزونه في غيرهما كما يحس به في الاواني الصغرى وارتعاشها من سبب القرع واحداثها الصوت بعد القرع زمانا طويلا وأيضا اذا حدث القرع على جسم مصمت لا مسام له أصلا فان السامع يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء الى صمائه بل يتأدى التموج من ذلك الجسم الى الهواء الذي يحاوره ومن الهواء الى الصماخ وادراك الجهات بسبب رنين يبق في الهواء فيفسد الاحساس بجهة القرع وقال أبو البركات البغدادي كان النفس تتبع الهواء المقروء في جهة القارء حتى يحس بذلك وقياس السمع على اللمس لا يجدي بطلان

(٢) أقول الوجهان الاولان موجودان في أشياء لا تنقض باحتمال رائحة وفي التفحيرات والوجه الثالث بعيد فان القوة لا تتعاقب بغير محلها ولا تنتقل من محلها

بين بدن الانسان السليم عن الامراض الموصوف بالهضة وسين المريض العاجز والمختار عندنا ان تلك التفرقة عائدة الى سلامة المنية واعتدال المزاج وأما أبو الحسن الاشعري فانه أثبت صفة سماها بالقدرة مغايرة لاعتدال المزاج واجب على اثبات هذه الصفة بان قال نحن ندرى تفرقة بين الانسان السليم الاعضاء وبين الزمن المتعد في أنه يصح الفعل من الاول دون الثاني وتلك التفرقة ليست الا في حصول صفة للقادر دون العاجز وتلك الصفة هي القدرة فيقال له أتدعي حصول هذه التفرقة قبل حصول الفاعل أو حال حصول الفاعل والاو باطل لان قبل حصول الفعل لا وجود للقدرة على الفعل عندك فان مذهبي ان الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل وعلى هذا المذهب فالتفرقة الحاصلة قبل الفعل تمنع ان تكون لأجل القدرة والثاني باطل لان حال حصول الفعل يمنع منه الترك والا لزم منه اجتماع النقيضين وهو محال وأيضا ندعي حصول هذه القدرة عند ما يخاق

امتناع الحلول في الثلاثة فقط البه بالفرق واحالة صعوبة التفكير على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال (١) أما الاجسام المركبة فالنظر في مقوماتها وعوارضها) أما المقومات ففيها مسائل **المسئلة الخامسة** لا شك في تركيب الاجسام المركبة عن الاجزاء اما البسيط المحسوس فلا شك انه قابل للانقسام فلا تنقسم اما ان يكون حاصل الفعل أولا يكون كذلك فعلى التقديرين فاما ان يكون متناهما أو غير متناه فيخرج من هذا التقسيم أقسام أربعة (أحدها) أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلا وهو قول جمهور المتكلمين (وثانيها) أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل وهو قول النظام (وثالثها) أنه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مردود (ورابعها) أنه غير مركب لكنه لا ينتهي في الصغر الى حد الا وهو بعد ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة (٢) لنا وجود الاول ان النقطة بالاتفاق أمر وجودي ولان الخط يعاين سائر ما هو عليه من غير ما هو عليه لا يكون عدما معضا وهي غير منقسمة بالاتفاق ولا نه طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحد نصفيها ولا يكون الطرف طرفا ولا ن وضع الملاقاة من الحركة الحقيقية المماسية للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم والالكان المنطبق منها على المستوى مستويا فكانت الحركة مضلعة ثم هذه النقطة ان كانت متخيزة ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضية فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وان لم يكن منقسما فهو المطلوب (٣) الثاني ان الحركة لها وجود في الحاضر والالام تكن

(١) أقول يفهم من كون العرض الواحد حال في محلين معنيين أحدهما أن العرض الواحد حال في محل هو بعينه حال في الآخر والثاني أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له والاول باطل بما قلناه فانه قاس العرض على الجسم المتنوع كونه في مكانين ولو صح ذلك لقبل بمتنوع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والالف والحياة مما لا يدفعه أحد والدليل على بطلانه أن العرض محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو أمكن حلوله في محلين ثبت استغناء كل واحد منهما عن الآخر فيكون محتاجا الى كل واحد منهما أو مستغنيا عنه معا وهو باطل والثاني لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل ينقسم الى أجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثنية بمجموع الاضلاع المثلثة المحيطة بسطح والحياة بنية متخيزة الى أعضاء وأبوابها ثم انما قال بقيام تأليف واحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف عنهما دون المتجاوزين محتاج الى علة ولو قام بكل واحد منهما ما ذلك العلة بتعدد انفاكا كهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان التأليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد منها من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما علمه الوجود قال بعد ابطال قيام العرض الواحد بمحلين في جواب أبي هاشم ان احالة صعوبة التفكير على الفاعل المختار بأن يلتصق أحدهما بالآخر أولى من التزام جواز حلول العرض في محلين

(٢) أقول اطلاق اسم المقوم على الاجزاء مخالف للعرف فان المقوم يقال للمحمول الناق والجوهر لا يحول على كاه الذي يصير الشيء المهم بسببه محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون كل والقول المردود هو الذي نسبته في سائر كتبه الى محمد الشاهرستاني فانه قال بذلك في كتابه الموسوم بالمتاهج والبيانات

(٣) أقول قوله ان النقطة بالاتفاق أمر وجودي ثم قوله وهي غير منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشيء عدمه فلا يكون وجوديا والنقطة عند من يقول بانهاية الخط فاذا هذا اتفاق من غير

### المسئلة الخامسة

قال أبو الحسن الأشعري  
المحرر صفة قائمة بالعاجز  
تضاد القدرة وعندنا ان  
العجز عبارة عن عدم  
القدرة من شأنه أن يقدر  
على الفعل والدليل عليه  
انما هي تصورنا هذا العدم  
حكمنا بكونه عاجزا وان لم  
نعقل فيه أمرا آخر  
وذلك يدل على اننا لانعقل  
من العجز الا هذا العدم

### المسئلة السادسة

اتفق المتكلمون على ان  
القادر كما يقدر على الفعل  
يقدر على الترك لكنهم  
اختلفوا في تفسير الترك  
وقال الا كثرون ترك الفعل  
عبارة عن أن لا يفعل شيئا  
ويبقى الامر على العدم  
الاصلي وهذا فيه اشكال  
لان القدرة صفة مؤثرة  
والعدم عبارة عن نفي الاثر  
فالقول بكون العدم اثرا  
للقدرة جمع بين التقيضين  
وهو محال ولان الباقي حال  
بقائه لا يكون مقدورا  
لان تكوينا الكائن محال  
وقال الباقيون الترك عبارة  
عن فعل الضد فعلى هذا  
التقدير القادر لا يخلو

ولانه لو صح بقاء العرض لا متنع عدمه لادعومه بعد البقاء لا يجوز ان يكون واجبا ولا انقلابا لا تنفي من  
الامكان الذاتي الى الامتناع بل يكون جائزا وله سبب وهو ما وجدى أو عدمى أما الوجودى فأما  
الموجب كما يقال انه ينفي لطريان الضد وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد  
الاول عنه فالوعلى ذلك العدم به لزم الدور وأما المختار كما يقال الله تعالى بعدمه وهو محال لان المعدوم عند  
الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه أمر أو لم يصدر فان صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودى فهذا  
يكون ايجادا لا اعداما وان لم يصدر عنه أمر فهو محال لان القادر لا بد له من أثر وأما العدمى فانه ينتفى  
لا تنقضاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق والكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم العرض  
فثبت انه لو صح بتأوه لا متنع عدمه لكنه قد يعدم لا متنع بقاءه فقبل على الاول لانسلم ان البقاء عرض  
سلمناه لكن لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض وعلى الثاني لم لا يجوز ان يجب عدمه بعد بقاءه في  
زمان معين وهذا لان العرض عندكم كان جائزا لوجوده في الزمان الاول ثم انقلب عنه عاين الزمان الثانى  
فلم لا يجوز ان يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهى الى زمان يصير فيه لا متنع الوجود بعينه وحينئذ ينفي لا لسبب  
سلمناه انه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز ان ينتفى لا تنقضاء الشرط وهو ان تكون الاعراض السابقة  
مشروطة بأعراض لا تبقى فعند انقضاءها يبقى الباقي ولا يبقى في دفعه هذا الاحتمال الا الاستقراء  
لدى لا يفيد الا الظن ثم احتجوا على جواز بقاءها بانها لو كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول وتكون  
كذلك في الزمان الثانى اذ لو جاز ان ينقلب الممكن لذاته في زمان متعاقب زمان آخر لجاز ان ينقلب  
المتنع في زمان واجبا في زمان آخر وعلى هذا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده متعاقبا لوجود بعينه ثم  
انقلب واجبا بعينه وعلى هذا التقدير يلزم في الصانع تعالى عنه علوا كبيرا (١) **المسئلة الخامسة** اتفقوا  
على ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا بأهاشم فانه قال التأليف عرض واحد حل في محلين ووافقنا  
على انه يستحيل قيامه بأكثر من محلين وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا ان الاضافة عرض واحد قائم  
بمحلين كالجوار والقرب لئلا يجوز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك الجوار ان  
يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك فيكون الجسم الواحد حاصلا في مكانين ولانه وافق على

القدرة لا تنكفي في حصول  
الفعل البتة فاذا انضمت  
الداعية الجازمة اليها  
صارت لك القدرة مع هذه  
الداعية الجازمة سببا  
مقتضيا للفعل المعين ثم ان  
ذلك الفعل يجب وقوعه مع  
حصول ذلك المجموع لان  
المؤثر القائم لا يتخلف عنه  
الاثر البتة فنقول قول من  
يقول الاستطاعة قبل الفعل  
صحج من حيث ان ذلك  
المزاج المعتدل سابق وقول  
من يقول الاستطاعة مع  
الفعل صحج من حيث ان  
عند حصول مجموع القدرة  
والداعى الذى هو المؤثر  
التام يجب حصول الفعل

### المسئلة الرابعة

قاله أبو الحسن الأشعري  
القدرة لا تصلح للضدين  
وعندى ان كان المراد من  
ذلك المزاج المعتدل وتلك  
السلامة الحاصلة في  
الاعضاء فهى صالحة  
للفعل والتحرك والعلم به  
ضرورى وان كان المراد  
منه ان القدرة مالم تتضمن  
اليها الداعية الجازمة المبرجة  
فانها لا تصير مصدرا لذلك  
الاثر وان عند حصول  
المجموع لا تصلح للضدين  
فهذا حق وتقرر الكلام  
فيه معلوم مما ذكرناه

لا يقتضى وجود الخلول كما بيناه مرارا وحواله الجواب على ما مر غير مفيد ههنا والقائلون به يقولون  
كل عرض محل في محل فانه يفيد صفة تحله والسرعة تجعل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها  
فهو عرض للحركة لا للجسم والوحدة ان كانت عرضة فوحدة العرض تحل فيه والنقطة فصل الخط  
لا للجسم

(١) أقول أبو الحسن البصرى يدعى ان العلم ببقاء الاعراض كالسواد والبياض ضرورى وقوله  
بان طر والاضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول دعوى مجردة لا يقبلها القائل بان الضدين ينتفى عند  
طريان ضده بل يقول عدم الضد الاول معلل بطريان الضد على محله وترجى أحد القولين على الآخر  
محتاج الى دليل وقوله المعدوم ان صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودى أيضا غير مسلم عنده فانه  
يقول تأثيره أمر متجدد وذلك الامر ليس ايجادا معدوم بل هو اعدام موجود ما للدليل على ان الاول  
ممكن وحده دون الثانى بل الممكن اذا حصل مع ترجى أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف  
وجودا كان أو عدما والا كان الطرفان متساويان في النسبة الى ماهيته وقوله شرط الجوهر محتاج  
الى المحصر الشرائط فيه فان الجوهر قابل للعرض فقط ورجى محتاج فاعله الى وجود شرط آخر فان  
الشمس فاعله لاضاءة وجهه الارض وشرطه المحاذاة فاعله الى وجود وجه الارض غير مضى وان  
كان القابل والفاعل موجودين وباقي الكلام ظاهر

بالبدية وقال لها ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بمخاصمة غير حاصلة في الجزء الآخر لان  
مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بها الامور النسبة وكذا لمقطع الثلث والرابع واذا كان  
لكل واحد من المقاطع المهمة خاصة بالفعل وعندهم ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب  
حصول الانقسام بالفعل لزم حصول الانقسامات بسرها بالفعل (١) احتجوا بوجوه أحدها ان كل  
متخير يفرض فان الوحدة الذي منه يلاقى ما على عينه غير الذي منه يلقى ما على بساره فمكون منقسم  
وثانيها ان اذا ذكرنا سطح افوق آخر لا يتجزى ثم نظرا رأينا أحد وجهيه دون الثاني والوجه المثلثي غير الذي  
ليس بمثلث فيكون منقسمه او ثلثها ان لو ركبنا خطا من ستة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت  
طرفه الايسر جزءا ثم تحركا الى ان يصل كل واحد منهما الى آخر المسافة فلا بد ان يمر كل واحد منهما  
الآخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتخذا باموضع التقاطع متصل الثالث والرابع واذا وقع الجزء على ذلك  
لموضع فقد ماس لكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما يلزم التجزئة الجواب ان ما ذكرتموه يدل  
على تغير جهات الجزء وذلك لا يوجب القسمة في الذات فان مركز الدائرة بمحاذاة جهة أجزاء الدائرة مع  
ن المركز نقطة غير منقسمة (٢) **المسئلة (٢)** زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهوى والصورة  
بمعناه ان التحيز صفة حالة في شئ فالتحيز هو الصورة ومحل الهوى واحتج عليه ببناء على نفى الجوهر  
لفردان الجسم في نفسه واحد وهو قابل للانفصال والقابل للشيء موجود مع الهوى لا محالة  
لا اتصال لا يبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شئ مغاير للاتصال حوايه لم لا يحسب وان يقال  
لانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة فالجسم اذا انفصل بعد اتصاله كان معناه انه صار متعددا  
مدان كان واحدا فاطاري والزائل هو الوحدة والتعدد وهما عرضان والمورد هو الجسم (٣) **مسئلة (٣)**

(١) أقول كما ان المسافة تنقسم الى أجزاء الى حد يتوقف عندها كذلك زمان الحركة والمفاصل غير  
متناهية الا بالعرض كذلك الزمان الذي تقطع فيه تلك المسافة يكون في العرض قابلا لاجزاء كاجزاء  
المسافة بعينها فان كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها قوله في ابطال  
جدة ما يقبل القسمة ان القاسم ما يقبل الانقسام قابل للانقسام باطل لما مر وقيام الوحدة بالوحدة  
كن في العقل وفي الوجه الثاني ادعاء الضرورة بان أحد المائتين الموجودين قبل القسمة ليس هو  
ير الثاني مشتمل على دعوى نفى القسمة مع فرضها ولذلك لم يلزم المحل ولا يلزم من كونها غير موجودين  
بل القسمة عدم شئ بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شئ غير الاتصال وذلك محسوس فنه لا عن  
ن يكون باطلا بالبدية وفي الوجه الثالث ان الاجزاء المفروضة تستتبع الخواص ليس بشئ لان  
ن ارا الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضى الانقسام الموحود بالفعل مع عدم الفرض

(٢) أقول انما حكم في معنى بنفى السطوح والنقطة وأجاب ههنا بما هو مبني على ثبوتها وعلى تغير  
بها ولقائل أن يقول الجهات المتغيرة ان كانت عدمية فلا تميز بينها على قولك وان كانت  
جودية وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان في الاول وان كانت أعرضا وكانت حالة في غير تلك  
الجواهر لم تكن مقتضية تغير التماس فيها وان كانت حالة فيها أو جب تغيرها انقسام الجواهر لتمييزها  
كون المركز بمحاذاة الجهة أجزاء الدائرة لا يفيد في هذا الموضع كون ما يتعلق به تلك الجهات المتحركة  
احدا وكون ما يتعلق به التماسات غير واحد فان تماس ما يماسه من جهة لا تقع على موضع تماس  
يماسه من جهة أخرى ولذلك يلزم التغير ههنا ولم يلزم في المركز

(٣) أقول القول بأن الجسم مركب من الهوى والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا ولا مما اختص  
بل قال به جميع الفلاسفة والتحيز لا يقول به البعض المتكلمين وموضعه الماهية بشرط الوجود وليس



ماضية ولا مستقبله لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضرا والمستقبل هو الذي يتوقع  
صبر ورتة كذلك وما يمنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا ثم ذلك الحاضر عن منقسم والا لكان بعض  
أجزائه قبل البعض فعند حضور أحد النصفين لا يكون النصف الآخر موجودا فلا يكون الوجود موجودا  
هذا خلف فاد الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم وعند قيامه يحصل جزء آخر غير منقسم فالحركة  
مركبة من أمور كل واحد منها قابل للقسم ثم قول القدر المقطوع من المسافة لكل واحد من تلك  
الاجزاء التي لا تجزى ان كان منقسمها كانت الحركة الى نصفه نصف تلك الحركة  
منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجوهر (١) في الفرد الثالث لو تركب الجسم من اجزاء  
غير متناهية لامتنع الوصول من اوله الى آخره بالحركة الابدال الوصول الى نصفه ولا تمتنع الوصول الى  
نصفه الابدال الوصول الى ربعه فاذا كانت المفاصل غير متناهية وجب ان لا يصل المتحرك الى آخر  
المسافة الا في زمان غير متناه وفساد اللازم فساد الملزوم لا يقال هذا انما يلزم على من يقول الاجزاء التي  
لانهاية لها حاصلها بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا واحد قابل لانقسامات غير متناهية لانا نقول  
القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل لوجوه أحدها ان وحدته ان كانت نفس الذات أو من لوازمها  
امتنع ان انتهت الى عند عدم الذات وان كان من العوارض الزائلة فهو محال لان القائمة بما يقبل  
الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام فقامت بها وحدة أخرى لزم التسلسل وان  
لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالموصوف بها كذلك فالجسم منقسم بالفعل  
وثانيها انا اذا جعلنا الماء الواحد مائين فالما أن الحاصل ان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك فن  
المعالم الضرورة ان أحدهما ما كان عين الذات فكان مغاير له فالجزآن كانا موجودين بالفعل  
وان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك احدا ثلثين المائين وأعدا الماء الاول وهو باطل

تراضى الخصمين ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين به لكان أصوب قوله وان كانت عرضا فحملها ان كان  
منقسم لزم انقسامها بانقسام محلها أيضا غير مستلزم عند مخالفيه فانهم يسمون الاعراض الى السارية  
في محالها والى غير السارية ويعدون النقطة في غير السارية ويقولون ان غير السارية لا يجب انقسامها  
بانقسام محالها وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الجلي المستوي يكون عندهم بنقطة هي طرف قطر  
بمركز الكرة بموضع التماس والا فاذما است الكرة سطحها آخر مستوي بالطرف الآخر من ذلك القطر  
ومرت دائرة عظيمة بقطر التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين الى أربع قسوى اثنان متماسان  
للسطح واثنان غير متماسين ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال وكون  
التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على ما مر

(١) نقول مخالفه يقول الحركة لا وجود لها الا في الماضي أو في المستقبل وأما الحال فهو نهاية  
الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة لان كل حركة في زمان وكذلك  
سائر الفصول المشتركة للقدار ان جزءا ليست بأجزاء اذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير  
التي هي فصولها كانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة أقسام والقسمة الى ثلاثة أقسام قسمة الى  
خمس أقسام هذا خلف فاذا الحاضر ليس بحركة وهو ادعى انه هو الحركة وبني عليه بيانه والمخالف  
لا يسلم أن الماضي من الحركة كان موجودا الى أن صار حاضرا انما يقول هو الذي كان بعضه بالقياس  
الى أن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن  
الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان  
بحاضر لانه غير قار الذات

عن قول الشيء وعن فعل  
عنده فقبل هذا يشك كل من  
وجهين الاول ان من  
استاقى على فقاء ولم يعمل  
شيئا أصلا فانه يعلم بالضرورة  
انه لم يفعل البتة شيئا فاقول  
بأنه فعل شيئا مخالفة  
للضرورة والشأن ان  
الباري تعالى كان تاركا  
لخلق العالم في الازل فيلزم  
كونه فاعلا في الازل لضد  
العالم واذا كان ضد العالم  
أزليا امتنع زواله فكان  
يجب أن لا يوجد العالم في  
الازل والاصوب أن يقال  
العالم بكونه إله العالم قادرا  
على الفعل والتحرك علم  
ضروري والشك في هذه  
التفاصيل يوجب الشك  
في تلك الجملة

### المسئلة السابعة

قال أهل السنة لا تمتنع  
تسكيف ما لا يطاق وقالت  
المعتزلة انه لا يجوز حجة  
المشتبهين وجوه أحدها  
انه تعالى علم من بعض  
الكفار انه يموت على  
كفره فاذا كلفه بالاعمال  
فقد كلفه بفعل الايمان  
مقارنا للعلم بعدم الايمان  
وهذا تكليف بالجمع بين



هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الشنوية أن أصل العالم هو النور والخلمة (١) الفرقة الثامنة  
الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان الفرقة الاولى الجرمانية وهم الذين أثبتوا القدماء  
الخمس الباري تعالى والنفس والهيولى والذهر والخلافة قالوا الباري تعالى باب العلم والحكمة لا يعرض  
له سهو ولا غفلة وبقيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعرف الاشياء بمعرفة تامة  
وأما النفس فإنه يفيض عنها الحياة فيفيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء مالم تمارسها  
وكان الباري تعالى عالماً بأن النفس تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الحسية وتكره  
مفارقة الاجسام وتنسى نفسها فلما كان من شؤون الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد  
تعلق النفس بها فركبها ضروباً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات  
على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى أفاض على النفس  
عقلاً وادراكاً وصار ذلك سبباً لتذكرها عالمها وسبباً لعلها بأنهم ادمت في عالم الهيولى لا تنفك عن الآلام  
واذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها للذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم  
وعرجت عليه بعد المفارقة وبقيت هناك الى ابد الآباد في نهاية المهجة والسعادة قالوا وبهذا  
الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدث فان أصحاب القدم قالوا كان

(١) أقول صاحب الملل والنحل نقل عن ثاليس الملقب أنه قال المبدأ الاول ابدع العنصر الذي فيه  
صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في  
العنصر الاول فعمل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم  
الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال منه قال ويتصور العامة أن الصور والمعلومات في ذات المبدأ  
الاول لا بل هي في مبدعه وهو تعالى بوحده انبثت أن يوصف بما يوصف به بهدعه ثم قال ومن العجب أنه  
نقل عنه أن المبدع الاول هو الماء منه ابدع الجوهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر أن من  
جوده تكون الارض ومن الفخ لاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكون النار ومن الدخان  
والابخرة تكون السماء فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل وفي الاخير قال  
وفي التوراة في السفر الاول جهر خلقه الله ثم نظر اليه الى آخره ثم قال وكان ثاليس الملقب انما تلقى  
مذهبه من هذه المشكاة النبوية قال والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش  
وكان عرشه على الماء واما انكيس الملقب فنقل عن مذهبه في التوحيد وخلق الاشياء ثم قال في  
الاخر ونقل عنه أيضاً أن أوائل الاوائل من المبدعات هو الهواء وذكر ما ذكره المصنف وفي الاخير  
قال وهو أيضاً من مشكاة النبوة قال وحكي فلوطرطيس أن ابرقليطس زعم أن الاشياء انما انتظمت  
بالبحث وجوهر البحث هو نظره على منه في الجوهر الكلي واما انكيساغورس فقد نقل عنه أن مبدأ  
الموجودات متشابهة الاجزاء وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا ينالها العقل وهو اول من قال  
بالكمون والظهور ولم ينقل القول بالخليط عنه واسادفلس بعده أيضاً قال بالكمون والظهور ومع  
قوله بالعناصر الاربعه فهذا ما أورده صاحب الملل والنحل ويدل على أن في بعض هذه النقول شكا  
واسناده الى التوراة فيه نظر وقال المصنف في بعض مصنفاته أن ديمقراطيس قال ان البسائط التي  
يتألف منها الاجسام كرية الشكل والشيخ ذكر في الشفاء في الفن الثالث من الطبيعيات انهم قالوا  
انها غير متعاقبة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها أفعال مختلفة لاجل  
لاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسومات الخمسة المذكورة في مجسمات اقليدس  
هي اشكال الفلك والعناصر وبالجمله نقل عنهم اختلافات لا فائدة في ذكرها

والقبح والستر غيب  
والترهيب ليس الا ما ذكرناه  
الثاني وهو ان القائلين  
بالتحسين والتقبيح بحسب  
الشرع نسروا القبح بأنه  
الذي يلزم من فعله حصول  
العقاب فيقال لهم وهل  
تسلمون ان العقل يقتضي  
بحسب الاحتراز عن العقاب  
أو تقولون ان هذا الوحد  
لا يثبت الا بالشرع فان  
قلتم بالاول فقد سلمتم ان  
الحسن والقبح في الشاهد  
ثابت بمقتضى العقل وان  
قلتم بالثاني فثبت لا يجب  
عليه الاحتراز عن ذلك  
العقاب الا بايجاب آخر  
وهذا الايجاب معناه أيضاً  
ترتيب العقاب وذلك  
يوجب التسلسل في  
ترتيب هذه العقابات وهو  
باطل فثبت ان العقل  
يقتضي بالحسن والقبح في  
الشاهد

#### المسئلة التاسعة

في بيان ان العقل لا يحال  
له في ان يحكم في أفعال الله  
تعالى بالتحسين والتقبيح  
اعلم أنه لما ثبت أنه لا معنى  
للتحسين والتقبيح الايجاب  
المنافع ودفع المضار فهذا

زعم ضرار والنجان ما هيبة الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحارة وبرودة ورطوبة وبموسسة وهو باطل لان التحيزات متساوية في ماهية التحيز ومتباينة بالوانها وروائحها وطعمها ومياهها الاشتراك غير ما به الامتياز فالتحيز ماهية متغيرة لهذه الصفات (١)

النظر الثاني في العوارض **مسئلة** اختلف اهل العالم في حدود الاجسام والوجوه الممكنة فيه لا يزيد على اربعة فانه اما ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او بالعكس اما الاول فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا وعندهم ان السموات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة بالحركات والاضلاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق بالآخر لا الى أول وأما العناصر والهيولى فهي قديمة بشخصها والجسمية قديمة بتوابعها وسائر الصور قديمة بنسبها أى كانت قبل كل صورة صورة أخرى لا الى بداية وأما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس بالزمان كذا ليس وانكساغورس وسقراط وقول جميع انشوية كالمنوية والديسانية والمرقونية والماسانية ثم هؤلاء يقران الفرة الاولى الذين زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعموا ان الله تعالى لا يخلق الصور وزعموا انه اذا انجم صدارا ورضا واذا الطف صار هوا ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان تكونت السموات ويقال انه اخذ من التوراة لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق حوهرافنظرا اليه بنظر الهيبة فذا بت اجزائه نصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهور على وجه الماء زيد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال وزعم انكسما ليس انه الهواء وكون النار من لطافته والماء والارض من كثافته وزعم ابريليطس انه النار وكون الاشياء عنها بالثلاث واثرون قالوا انه الارض وكون الاشياء عنه بالتلطيف وآخرون انه البخار وكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذى لانهاية وهو اجسام غير متناهية ومنه من كل نوع اجزاء صغيرة متلاقيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شئ كثير صار بحيث يحس ويرى ظن انه حدث وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكون والظهور وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فكون منه هذا العالم فزعم ديمقراطيس ان اصل العالم اجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للتقسمة الى اقسام لا نهائية كثيرة متحركة لانها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادفت على وجه خاص فحصل من تصادفها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت الحركات السماوية متمزجات

له الى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والانقسام هما الوحدة والتعدد لكان القابل هما ليس يتم فصل ولا انفصال ولا بواحد ولا بتعدد وكل ما هو جسم فاما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فاذا لاثني مما هو قابل هما الجسم فقد سموا القابل بالهيولى والاتصال والوحدة هو الصور وهذا على تقدير نفي الجوهر انقروا ما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ويعرض له التأليف فيصير جسما

(١) اقول هذا المذهب غير معقول ان كان المراد بهذه الاجزاء التي يتركب منها الجسم اعراضا اما ان كان المراد انها جواهر مختلفة يلتم منها الجسم فيساوى الاجسام في التحيز ومتباينها في هذه الاجزاء لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم لان التحيز صفة للجسم وقد قال المصنف في مسئلة مماثل الاجسام ان الحصول في الحكيم من احكام الجسم والاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم فاذا الاشتراك والتباين في الاجزاء لا يدل على اشتناع كون الجسم مؤلفا من تلك الاجزاء

لذاته فهو الالم والغم ودفع اللذة والسرور واما ما يغاير هذه الاشياء فانه يكون مبعوضا لغيره اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان مذهبنا ان الحسن واقبح ثابتان في الشاهد يقتضى العقل وأما في حق الله تعالى فهو غير ثابت البتة اما بيان انه ثابت بمقتضى العقل في الشاهد فيدل عليه وجوه أحدها ان اللذة والسرور وروما يقتضى اليهما والى أحدهما محكوم عليه بالحسن من هذه الجهة بمقتضى بديهية العقل وان الالم والغم وما يغضى اليهما والى أحدهما محكوم عليه بالقبح ووجوب الدفع من هذه الجهة بمقتضى الفطرة الا اذا صارت هذه الجهة معارضة بغيرها فحينئذ يزل هذا الحكم مثلا ان القسقى وان كان يقيد نوعا من اللذة الا ان العقل يمنع عنه وانما يمنع منسه لاعتقاده انه يستعقب ألما وغما زائدا وهذا يفيد أن جهة الحسن

والقسمان باطلان فالقول بأزليتها باطل ببيان الحصر ان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد أكثر من  
 زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون متحركا  
 لوجهين الاول ان ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية  
 ماهيتها تقتضي اللامسبوقية بالغير والجمع بينهما متناقض الثاني وعوان كل واحد من الحركات  
 محدث فهو مقتضى وجود كل ما كان كل واحد منه مقتضى الوجود في كل الحركات موجد مختار  
 فكل ما كان فعلا فاعل مختار فلا بد له من أول في كل الحركات أول وهو المطلوب وانما قلنا انها لا يجوز أن  
 تكون ساكنة لوجهين الاول أنها لو كانت ساكنة لكان ما أن يصح عليها الحركة أو لا يصح والاول محال  
 لان صحة الحركة عليها متوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد قلنا ان وجود الحركة الازلية محال  
 فثبت أن لا تصح الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان لازما للماهية وجب أن لا يزول البتة فوجب أن  
 لا تصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال هذا خلف وان لم يكن من لوازم الماهية أمكن زوالها ويكون  
 الحركة عليه جائزة وقد بطلناه الثاني أن السكون أمر ثبوتي على ما دللنا عليه فنقول لو كان ذلك السكون  
 قديما لامتنع زواله لكنه يزول فليس بقديم ببيان الملازمة أن القديم ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه  
 وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب لذاته قطعا للتسلسل على ما سمي  
 وذلك الواجب اما أن يكون مختارا أو موجبا لاحداث يكون مختارا لان فعل المختار محدث لا يستحال  
 ايجاد الموجد والقديم ليس بمحدث فثبت أن يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لزم من  
 وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عادلة تقسيم في  
 الحاجة وان كان واجبا لزم في وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم واما أنه يمكن عدم السكون  
 فهو مشاهد في الفلكيات والعنصرات والاجسام الالهية عند القديم ومن اراد تجميع الدلالة لا بد له  
 من بيان تماثل الاجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا أو ساكنا في الازل صار الجسم مستحيلا  
 أن يكون أزليا قبل الدعوى متناقضة لوجهين الاول ان امكان وجود العالم ليس للاول والافقد كان  
 قبل ذلك محال لذاته ثم انقلب ممكنا لكان ذلك باطل لان الامكان للمكان ضروري فيكون العالم مثل  
 ذلك الوقت ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته بالامكان ثم صار واجبا للاتصاف به لذاته واذا جازتم ذلك  
 يجوز وان كان ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجبا للاتصاف به لذاته ولزم من في الصانع  
 وهذا محال ولانه لو جاز ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته حاز ذلك في شريك الاله والجمع بين الصنفين  
 وهو يرفع الامان عن القضايا العقلية واذا ثبت أنه لا أول لا مكان وجود العالم كان القول بأنه ممتنع  
 الوجود في الازل متناقضا فكان باطلا وثانيهما انكم تفسروا المحدث بأنه الذي يكون مسبوقا  
 بعدم نفسه أو بأنه الذي يكون بوجود الله تعالى أو بتفسير ثالث فان كان الاول فالما أن تريدوا به ان العدم  
 سابق عليه أو بالعلمية أو بالشرف أو بالمكان والكل باطل بالاتفاق أو تريدوا بأن العدم سابق عليه  
 بالطبع لان الممكن المستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات أسبق ما بالغير أو تريدوا به  
 السبق بالزمان فهذا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن المفهوم ذلك السبق أول وكان ذلك المفهوم مقتضى  
 تحقق الزمان لزم أن لا يكون للزمان أول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم  
 فالقول هـي هذا الوجه يوجب قدم الزمان واما ان تفسر المحدث بكونه مسبوقا بوجود الله تعالى  
 فان أردتم السبق بالعلمية أو بالطبع أو بالشرف فالكل مسلم والسبق بالمكان باطل بالاتفاق واما  
 بالزمان فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم وان أردتم بالحدث معنى ثالثا فلينذكره لنتكلم عليه  
 نزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم أن الجسم لو كان قديما لكان اما أن يكون متحركا أو ساكنا ببيان

العدم وعدم ايساله اليه  
 ان استويا فقد بطل الحسن  
 والقمع وان لم يستويا فقد  
 عاد ما ذكرناه ناقص لذاته  
 متكمل لغيره وهو محال  
 الجهة الثانية ان العالم محدث  
 فكان حادثة مختصة  
 بوقت معين لا محالة فان  
 كان ذلك الوقت مساويا  
 لساير الاوقات من جميع  
 الوجوه فقد بطل توقيف  
 فعل الله تعالى على الحسن  
 والقمع وان اختص ذلك  
 الوقت بخاصية لاحتمالها  
 وقع الاحداث فيه لافي  
 غير فان كانت تلك الخاصية  
 انما حصت فيه بتخصيص  
 الله تعالى ذلك الوقت بها  
 عاد البحث الاول وان كان  
 اختصاص ذلك الوقت  
 بتلك الخاصية لذاته ولغيره  
 فحينئذ يجوز كون الوقت  
 المعين سببا لحدث حادث  
 مخصوص واذا جاز ذلك  
 فقد بطل الاستدلال  
 بحدوث الحوادث على  
 الصانع لاحتمال أن يكون  
 المؤثر فيها هو الاوقات  
 الجهة الثالثة انه تعالى علم  
 من الكفار والفساق  
 انهم يكفرون ويفسقون

العالم محدثاً فلم أحدثه تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك لا بعده وان كان خالق العالم حكيماً فلم يملأ الدنيا من الآفات وأصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديماً كان غنياً عن الماعل وهذا ما طل قطعاً ما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالم وتحير الفريقان في ذلك وأما على هذا الطريق فلا شكالات زائلة لا يابا اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم فلما يحدث العالم فاذا قيل ولم أحدث العالم في هذا الوقت قلنا لان النفس لما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم البارى تعالى ان ذلك التعلق سبب الفساد الا أنه بعد وقوع المحذور صرفه الى الوجه الاكمل بحسب الامكان وأما الشرور الباقية فانما بقيت لانه لا يمكن تحديده هذا التركيب عنها بقى ههنا سؤالان أحدهما أن يقال لم تعلقت النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة بها فان حدث ذلك التعلق لاجل سبب فجوز حدوث العالم بكميته لاجل سبب والثاني أن يقال فهذا منع البارى تعالى النفس من التعلق بالهيولى أجابوا عن الاول بأن هذا السؤال غير مقبول في المتكلمين لانهم يقولون القادر المختار قد يرجح أحد مقصوديه على الآخر من غير مرجح فهذا جواز ذلك في النفس وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لانهم جوزوا في السابق أن يكون علّة لاحق فهذا جواز أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متعددة غير متناهية ولم ينزل كل سابق علّة لاحق حتى انتهت الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق وأجابوا عن السؤال الثاني بأن البارى تعالى علم بأن الاصلح للنفس أن تتصورها لها بصنادهذا التعلق حتى انها بنفسها تمنع من تلك الخاطئة وأيضاً فالنفس بخاطتها الهيولى تكسب من الفضائل العقلية ما لم يكن موجوداً لها فلهذين الفرضين لم يمنع البارى النفس من التعلق بالهيولى (١) الفرقة الثانية هم أصحاب فيثاغورث وهم الذين قالوا المبادى هي الاعداد المتولدة في الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبساطط وهى امور كل واحد منها في نفسه واحد ثم تلك الامور ما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أولاً لا تكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مبادئها وان كان الثاني كانت مجرد وحدات وهى لا بد وأن تكون مستقلة بأنفسها والا لما كانت معتبرة الى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها وكلامنا في المبادى المطلقة هذا خلاف فاذا الوحدات أمور قائمة بأنفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط فان اجتمع الخطان حصل السطح فان اجتمع السطحان حصل الجسم فظهر أن مبادئ الاجسام الوحدات (٢) وأما القسم الرابع وهو أن يقال العالم قديم الصفات محدث الذات فذلك مما لا يقوله عاقل وأما جالينوس فقد كان متوقفاً في الكل لما أن الاجسام لو كانت أزلية لما كانت في الازل اما متحركة أو ساكنة

انما نعلم قبل ثبوته في حق من يصح علمه النفع والضرر فلما كان الاله متعالياً عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقيج في حقه فان أراد المخالف بالتحسين والتقيج شيئاً سوى جلب المنافع ودفع المضار وجب عليه بانه حتى يمكن ان نظرائه هل يمكن اثباته في حق الله تعالى أم لا فهذا هو الحرف الكاشف عن حقيقة هذه المسئلة ثم نقول الذي يدل على انه لا يمكن اثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى وجوه أحدها أن الفعل الصادر عن الله تعالى اما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية أو لا يكون فان كان الاول فقد بطل الحسن والقبح وان كان الثاني لم كونه نافصاً بذاته مستكملاً بذلك الفعل وذلك في حق الله تعالى محال فان قالوا ان وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة اليه على التساوى الا انه تعالى يفعل لا يصل النفع الى العبد فنقول أيضاً يصل النفع الى

(١) أقول قد مران الجرمانية بن يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والخل ان المنقول عن عاديون الذي يقال انه شيت بن آدم أنه قال القدماء الاول خمسة البارى تعالى والنفس والهيولى والزمان والطلاء وبعد هذا وجود المركبات وبعض هذه الاسئلة والاجوبة كانها كلام هؤلاء المتأخرين وانما أورد هذا المذهب في القسم الثاني أعني قول الذين قالوا أصل الاجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأعم من ذلك وهو ان أصل العالم ليس بجسم وهو ههنا القدماء الخمسة

(٢) أقول نقل عنه ان الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة بالغير وهى التى لا يقابلها كثرة وهو المبدأ الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهى مبدأ الكثرة وقعت داخلية فيها بل يقابلها الكثرة ثم تتألف منها الاعداد وهى مبادئ الموجودات وانما اختلفت الموجودات في طبائرها لاختلاف الاعداد بنحو اوصافها وفي شرح ما ذكره طول ليس فائدة فيه زائدة



التفسير لا حاجة الى بيان ماهية المكان لا يقال لم لا يجوز أن يقال العالم لم كان في الارل جسم واحد  
والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكره لا يفرض الا عند حصول آخرتين لا نقرر بينهما أن الواحد  
يستحيل أن ينقسم فلما صار العالم منقسم الآن علمنا أنه لم يكن واحدا قوله الا في نوع الحركة لا شحها  
فلما هذا باطل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضى ومن أمر حصل فاذا ماهيتها  
متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال قوله لم لا يجوز أن  
يكون المؤثر في الحادث موجبا لا مختارا او يكون كل سابق شرط للحصول اللاحق عن ذلك الموجب  
قلنا سنقيم الدلالة على فساده في باب اثبات التقادير ان شاء الله تعالى قوله لم لا يجوز أن يكون القديم  
فعلا لفاعل مختار قلنا قد تقدم ابطاله قوله لم لا يجوز أن يكون ساكنا قلنا لما تقدم قوله على الوجه الاول  
الامتناع عدم فلا يعمل قلنا ماسة الجسم أو مباينته لجسم آخر وصف وجودي لانه يقتضى  
اللاماسة التي هي وصف عدمي قوله يلزم هذا في صحة العالم قلنا العالم معدوم محض فلا يصح الحكم  
عليه بالصفة الثبوتية اما ههنا السكون ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه قوله علة الحاجة لحدوث  
قلنا بل الامكان وهو تقدم بيانه قوله تعالى قادر يتسه تعالى بإيجاد العالم وتعلق علمه بأن العالم سيوجد  
قديم وقد عدم بعد وجود العالم قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان أزلا وبدا (١) وأما الفلاسفة  
فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية قالوا ونحن نبين في

(١) أقول هذه الحجة مما أوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه والحجة التي اعتمد عليها جمهور  
المتكلمين هي التي تشتمل على أربع دعاوى وهي ان كل جسم لا يتخلو من الحوادث وكل ما لا يتخلو من  
الحوادث فهو حادث والدعاوى الأربع هي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها وجوب سبق  
العدم على مجموعها وجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفصل عما يجب أن يسبق عليه العدم وكان من  
الواجب على مصنف الكتاب أن يبين ماهية الاول حتى يتقرر معنى قوله لو كان الجسم أزليا لمكان  
في الازل اما كذا واما كذا وقد فسّر بعض المتكلمين الازل بنفي الازلية وفسره بعضهم باستمرار  
وجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك أن كل واحدة من الحركات لا تكون  
أزلية على أي تفسير فسر به الازل كما ذكره في ابطال القسم الاول انما الكلام في مجموع الحركات  
التي لا أول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت ان الازلية  
تتناق وجود حركة قبل حركة لا إلى أول وجوابه عن ذلك بأن ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من  
أمر ينقضى ومن أمر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى  
ليس مفيد لان النوع باق مع الامور المنقضية والامور الخاصة له وهو لم يورد حجة على ان ذلك النوع  
مسبوق بالعدم وماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام لأشخاصها وذلك لا ينافي الازلية ويلزمه  
شيء آخر وذلك انه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر فليس هي نفس الحصول  
وحده بل يجب أن يقترن بهامعني بعدية الحصول السابق وهي أمراضا في الاضافات عنده غير ثبوتية  
وقد أطلق القول بوجود الحركة فيلزم أن يكون أحد جزئي ماهيتها معدوما فلا يكون القول بوجودها  
على الإطلاق صحيحا ما قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزلية ان كل الحركات محتاج  
الى وجود مختار فغير بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه انه انما قيد  
بالموجد المختار لتخالف الحركة عنه وامتناع تخالف المعلول عن العلة الموجبة لكن لو سلم له هذا السلم  
في كل واحد من الحركات اما المجموع والنوع فلم يثبت كونهما امتنعين عن مؤثرهما حتى يسوغ له  
الدلالة بالتخالف على كون الموجد مختارا وقد أحال في الجواب بيان امتناع كون الموجد موجبا

وهذا غير ذلك فليزمن  
بقائه تعالى عاجز مغلوب  
على تخصيص مراده  
وان العبد غالب قاهر وهو  
محال الثالث انه تعالى  
علم من الكفار انهم  
يعتقون على الكفر وعلم ان  
ذلك العلم مانع لهم من  
الايان وعلم ان قيام  
المانع يمنع الفاعل  
بكونه في نفسه متمعا بغيره  
عن ارادته فثبت انه تعالى  
لا يريد الايمان من الكافر  
احتجوا بأنه تعالى أمر  
الكفار بالايمان والامر  
يوافق الارادة وأيضا فاعل  
المراد طاعة فلو أراد الله  
تعالى الكفر من الكافر  
لمكان الكافر مطعما  
بكفره ولان ارادة السعة  
توجب السفاهة والجواب  
عن الاول انكم تقولون  
الارادة على وفق الامر لا على  
وفق العلم ونحن نقول  
الارادة على وفق العلم  
لا على وفق الامر وقولنا  
أولى لان العلم لا يتبع علما  
اذ لم يوجد معلومه والامر  
لا يلزم زواله عند عدم  
الانسان بالأمور به فثبت  
أن قولنا أولى وعن الثاني





هذه الجهات امتناع حدوث العالم اما بانظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محددا لكان له دور  
قديم فخصيص احداثه بالوقت الذي احدثه فيه اما ان يكون مخرج اول المخرج والاول باطل لان الشيء  
المحض لا يعقل فيه الامتياز والثاني باطل لما سبق ان ترحح احد طرفي الممكن على الآخر من غير  
مخرج محال واما بالنظر الى المادة فلان كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكيا والامكان وصف  
ثبوت في الممكن فيستدعي موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ثم هي ان كانت حادثة افترضت الى مادة  
أخرى ولزم التسلسل والازم قدم المادة واما بالنظر الى الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الزمني  
لان كل محدث فعدمه سابق على وجوده ففهو م ذلك السبق امر غير نلعدم لان العدم قد يكون قبل  
وبعد والقبل لا يكون بعينه تلك الفعلية صفة نمووية فقبل اول الحوادث حدث آخر والكلام فيه  
كما في الاول وقبل كل حادث حادث لا الى اول واما بالنظر الى الغاية فهو ان موجد العالم ان كان  
مختارا فلا بد له من غاية لايجادا فكان مستحكما لا بذلك لايجادا فكان ناقصا لله وان لم يكن مختارا  
لكان موجبا لله فيلزم من قدمه قدم لاثر والجواب عن الاول ان اختصاص حدوث العالم بوقته  
المعين كاختصاص الكواكب بالموضع المعين من العالم مع كونه بسيطا واختصاص احد جانبي  
المتهم بالثخن المخصوص والجانب الآخر بالرفق ثم الجواب الحقيقي ان مقتضى ذلك الاختصاص تعلق  
ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى عن المرجح لا يقال  
تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون  
الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث ولا نناقول كما انه يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن لاوقت  
وقت آخر فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت وعن الثاني ان يكون الامكان  
ليس وصف وجودا على ما مر وايضا فالمادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة أخرى وهو محال فان  
قلت المادة بدعية فامكانها قائم بها اما لكان الحادث لا يمكن قياسه به لاستحالة قيام الموجود بالعدم  
قلت لو قام امكان المادة بها لكان وجود المادة شرط في امكانها لان وجود المحل شرط في وجود  
الحال ولو كان امكان المادة قائما بها لكان امكانها مشروطا بوجودها لكان وجودها عرض معارف  
والموقوف على العرض المفارق مفارق فلا مكان عرض مفارق هذا خلف وعن الثالث انك اذا  
قلت كل محدث فعدمه سابق على وجوده فقد اعترفت بكون المعدم موصوفا سابقا لصفة فوصف العدم  
لا يجوز ان يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود بالعدم فثبت ان السابقة ليست صفة وجودية

الدليل ومن قبل فسر الحركة والسكون بالحصول قوله في تحقيق امكان العالم انه اما ان يكون معدوما  
او موجودا ثم اعترض بان الحيز لو كان عدما كان الموجود في المعدم وادعي ان ذلك محال ولعترضه  
ذلك باطل لان ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو امر عديم وليس ذلك بممتنع وقد وقع ههنا في  
النسخ التي وقعت اليها ترك ذكر امتناع كون الممكن حالا في متخير فمكانه قال يمتنع ان يكون ذلك  
المتخير غير العالم لانه حينئذ يجوز ان يكون داخل الامكان داخل الممكن ولا يجوز ان يكون  
خارجا لان خارج العالم لا متخير وممتنع ان يكون ذلك المتخير هو العالم لاقتضاء الدوران ان يكون فيه  
وهو في العالم وجوابه ان الدوران يلزم لو كانت لفظة في بمعنى واحد لكنها ههنا تدل بالاشتراك على  
شغل الحيز وعلى القيام بالمحل فلا يلزم الدوران قوله لو كان الممكن جسم الصلح عليه الحركة يكون له  
مكان آخر ويلزم منه وجود اجسام لانهاية لها ليس يصح لان اللازم منه اما الانتهاء الى جسم  
لا يصح عليه الحركة او وجود اجسام لانهاية لها

وعلم السياسات وعلم  
تسمية الباطن وعلم  
أحوال القرون الماضية  
وهب ان بعضهم نازع في  
كونه بالغيا في الكمال الى  
حد الاعجاز الا انه لا نزاع  
في كونه كتابا شريفا  
عاليا كثيرا القوائد كثير  
العلوم فصحا في الانفاظ  
ثم ان محمد اصاب الله عليه  
وسلم نشاء في مكة وتلك  
البلاية كانت حالية عن  
عن العلماء والافاضل  
وكانت خالية عن الكتب  
العلمية والمباحث الحقيقية  
وان محمد اصاب الله عليه  
وسلم لم يسافر الا مرتين في  
مدته قليلة ثم انه لم يطلب  
على القراءة والاستفادة  
البتة وانقضى من عمره  
اربعون سنة على هذه  
الصعدة ثم انه بعد انقضاء  
الاربعين ظهر مثل هذا  
الكتاب علمه وذلك  
مجزرة قاهرة فلان ظهر  
مثل هذا الكتاب على  
مثل ذلك الانسان الخالي  
عن البحث والطلب  
والطاعة والتعلم لا يمكن  
الا برشاد الله تعالى ووجيه  
والهامه والعلم به ضروري

وكون كل سابق شرط الحضور اللاحق الى باب اثبات القادر وفي ذلك لم يزد على قوله وأما حدوث  
 لا أول لها فقد تقدم إبطاله لكنه قال قبل ذلك في المسئلة التي ذكر فيها أن مدبر العالم واجب الوجود  
 هكذا حال حدوثه ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فناءه  
 يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث ولا بد له من مؤثر فان كان هو الحادث  
 الذي عدمه الآن لم يزل يعمل الوجود بالعدم وهو محال فيقال له لم لا يجوز أن يكون عدم السابق  
 بعد وجوده شرط الوجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود  
 بالعدم فان عدم الغيم شرط في اضاءة وجه الارض من الشمس وعدم الدسومة شرط في انصباب الغروب  
 من الصبح وأما قوله في الوجه الاول في إبطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الازل سا كنانا  
 صحة الحركة تنوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقدم بيان استحالتها في الازل فيقال له قد تميز  
 مما مر ما كان استمرار نوع الحركة في الازل واذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل وأيضا امتناع  
 الحركة لا يكون لذاته او هو عدمي والعدم لا يكون علته ولا معلولا ولا مضافا اذ الاضافة عدمية  
 عنده أيضا فلا يكون لازما لما مر وهو ان اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول وأشار الى  
 ذلك في الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا بد له وأما قوله في الجواب ان محاسة الجسم أو مباينته لجسم  
 آخر وصف وجودي لانه يقتضي اللاحقة فنقول عليه قدم الكلام على هذا التقرير وأيضا المحاسة  
 والمباينة اضافيتان وعندك لاشئ من الاضافات بوجود وأيضا السكون ليس اضافيا فلا يصح  
 نفسه به بالاضافات وقوله في الوجه الثاني ان السكون ان كان لازما ولم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر  
 موجب والموجب ان لم يكن تأثيره موقوفا على شرط امتنع زواله وان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط  
 ان كان واجبا امتنع زوال السكون وان كان ممكنا عاد التقسيم فيقال له لا نسلم هذا بعد تسليم كون السكون  
 ثبوته الا بعد بيان امتناع كون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله الى اول ولم يوجد ذلك البيان  
 في كلامك وقوله من أراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الاجسام ليس بوارد لان الدليل ان  
 صح دل على امتناع وجود ما لا يتغير اما عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك شيا واحدا أو أشياء  
 مماثلة أو مختلفة ولو ثبت اتفاق الاتصافات به ما أزالا شئ لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشئ  
 كيف ما كان وأما قوله في الوجه الاول من المناقضة ان امكان وجود العالم لا أول له فاقول بأنه ممنوع  
 الوجود في الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بداية لا مكان حدوث العالم لكن أزايته مع فرض  
 الحدوث محال فزاد في الجواب لفظ الحدوث ليصح له المغالطة وكان من الصواب أن يقول الامكان  
 الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان وانما امتنع وجود العالم ألا مع امكانه لاستناده الى فاعل مختار  
 أو غير ذلك مما يقتضي حدوثه وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة وهو ان سبق عدم الجسم  
 على وجوده يقتضي قدم الزمان ان ذلك كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه  
 لانه يقول التقدم والتأخر لمكان الزمان لذاته وغيره به فتقدم عدمه على الوجود محتاج الى زمان  
 يقمان فيه لعدم دخول الزمان المقتضي للتقدم والتأخر في مفهومهما وأما بعض أجزاء الزمان في التقدم  
 على البعض الآخر لكون التقدم والتأخر داخلين في مفهومهما وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي  
 بعده وهو ان العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا سا كنانا اذ فرضنا جوهرين متماسكين عنينا  
 بالسكون بقائهما على ذلك الوجه متحركا ولا سا كنانا تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفهمه  
 وذلك القول يقتضي أن الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا سا كنانا وأيضا ان الجسم اذا تحرك كانت  
 أجزائه سا كنة لقائها على المحاسة وأيضا ما كان العالم عبارة عن جميع الاجسام ولا يمكن أن يكون  
 معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا سا كنانا وان كانت أجزائه متحركة وسا كنة وحينئذ بطل أصل

ان الطاعة عبارة عن  
 الانبياء بالأمور به  
 لا بالمراد وهذا أولى لان  
 الامر صفة ظاهرة والارادة  
 صفة خفية وعن الثالث  
 انه بناء على جريان حكم  
 الخمسين والتعجيل في  
 أفعال الله تعالى وقد  
 أبطلناه والله أعلم  
 بالصواب  
 (الباب السابع في النبوات)

وفيها مسائل

المسئلة الاولى

ان محمدا رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم والدليل  
 عليه انه ادعى النبوة  
 وظهرت المجزة على يده  
 وكل من كان كذلك كان  
 رسولا حقا فالمقام الاول  
 انه ادعى النبوة وذلك  
 معلوم بالتواتر والمقام  
 الثاني انه أظهر المجزة  
 قاله ليس عليه وجوه  
 أحدها انه ظهر القرآن  
 عليه والقرآن كتاب  
 شريف بالغ في فصاحة  
 اللفظ وفي كثرة العلوم  
 فان المباحث الالهية واردة  
 فيه على أحسن الوجوه  
 وكذلك علوم الاخلاق

وقد ذكرنا أن التساوي في الوزن لا يدل على التساوي في الميزمات (١) هي مسئلة كج الاجسام مافيه  
خلاف للنظام انما أنه يصح وجودها في الزمن الاول فيصح في الثاني لا متغير الاستلاب من الامتياز  
الداني الى الامتناع الداني وهو منقوض على قول أصحابنا بالاعراض ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستقرار  
في الحس لما عرفت أن عند تعاقب الامثال يظن الحس واحدا مستمرا ولانه منقوض بالولان على

هذا الباب وبقي علينا ان نذكر ما هو الصحيح مما قالوا في مسئلة الحدوث فنقول الدليل الذي اعتمد  
عليه جمهور المنكسرين في هذه المسئلة يحتاج الى اقامة حجة على دعوى واحدة من الدعوى  
الاربعة المذكورة وهو امتناع وجود حوادث لأولها في جانب الماضي فنورد اول ما قيل فيه وعليه ثم  
اذكر ما عندي فيه فاقول الاول قالوا في محجوب منه الخواص الماضية انه لما كان كل واحد  
منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة  
والنقصان تطرقان الى الخواص الماضية فتكرن متناهية وعروض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته  
فالاولى أكثر من الثانية مع كونها غير متناهيةين ثم قال المحصلون منهم الخواص الماضية اذا أخذت  
بارة مبتدأة من الآن مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدأة في مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة  
في الماضي وأطبقت احداها على الاخرى في التوهم بان جعل المبتدأ واحدا وحسب في الذهاب  
الى الماضي متطابقين استحالة تساويهما والا كان وجود الخواص الواقعة في الزمان الذي هي الآن  
وهي السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من  
الآن لان ما ينقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذا يجب أن يكون المبتدأة من  
السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدأة الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائه  
قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائدة عليه بمقدار متناهية يكون متناهيا فيكون  
الكل متناهيا واعتراض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون بشرط انسام  
المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن  
توهم التطبيق فيهما في الوجود فاذا هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لافي الوهم ولا في  
الوجود وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في الطرف المتناهي لافي الطرف الذي وقع النزاع في  
تتأهيه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع وأنا أقول ان كل حادث موصوف  
بكونه سابقا على ما بعده ويكون لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الخواص الماضية  
المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق  
واللاحق المتباينين بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك  
يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذا اللواحق متناهية في  
الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناهية متناهية  
ايضا فاذا قدم هذا الدليل في سقوط ما اعترض عليه منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم  
بطريقة الجمهور وهذا عندي فيه واعدوا الى النظر فيما في الكتاب

(١) أقول الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع  
القسمية فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حدود واحد وقع فيه التقسيم  
ضرورة كقولنا الجسم اما القابل للابعد أو المشتمل عليه او يراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام بقول  
بعض الفلاس المخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الأنواع لا تخالف المفهوم في الحدود وذكرنا أن  
قبي الدين البهال أيضا ذهب الى تخالف الاجسام وانما رأيت في كلامه الاما قاله الجمهور

انه لا بد وان يكون بعينها  
يصح لان الاخبار اذا  
كثرت فانه يمتنع في العادة  
ان تكون كلها كذبا  
ثبت به... هذه الوجوه  
الثلاثة انه ظهرت المحزنة  
عليه واما المقام الثاني وهو  
ان كل من كان كذلك  
كأنه بالدليل عليه ان  
الملك العظيم اذا حضر  
في الحفل العظيم فقام  
واحد وقال يا أيها الناس  
أنا رسول هذا الملك البكم  
ثم قال أيها الملكات كنن  
صادقا في كلامي نخالف  
عادتك وقم عن سريرك  
فاذا قام ذلك الملك عند  
سماع هذا الكلام عرف  
الحاضر ون بالضرورة  
كون ذلك المدعي صادقا في  
دعواه فكذا ههنا هذا  
تمام الدليل وفي المسئلة  
طريق آخر وذلك ان في  
الطريق الاول ثبت  
نيسوته بالمجربات ثم اذا  
ثبت نبوته استدلالا بشيئا  
على صحة اقواله وأفعاله وأما  
في هذا الطريق فأنابين  
ان كل ما أتى به من الاقوال  
والافعال فهو أفعال الانبياء  
فوجب ان يكون هو نبي



فيمطل كلامكم بالسكينة وعن الرابع اناس من ان الله تعالى فاعل مختار ان شاء الله العزيز (١) في مسئلة  
 الاجسام باثرها متمثلة في الافلاك نظام واحتج اصحابنا بثلاثة اوجه احدها ان الاجسام بتقدير  
 استوائها في الاعراض فليس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك الاعتراض ان هذه الدلالة  
 انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل  
 ذلك فليس الا بالرحم بالظن وثانيها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في  
 الماهية الاعتراض انه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات  
 المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلام جزئية فلا تدل على الحكم الكلي وايضا لم لا يجوز أن يقال ان الله  
 تعالى خلق في بدن ابراهيم كيفية عندها يستلزمها نسبة النار كما في النعامة ثم بقدر استواء الكل في  
 قبول الاعراض فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية لان الاشتراك في الاوازم لا يدل على الاشتراك  
 في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا لخاصة في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه  
 فتكون متساوية في الماهية والاعتراض ان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامها

(١) اقول اما التشكيك الاول بان احداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح أحد المتساويين  
 على الآخر من غير مرجح والجواب بأنه كل اختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع  
 واختصاص ثمن المتمم بجانب دون جانب فغير مفيد لان في الامور الموجودة يمكن ان يقال المرشح هناك  
 موجود وليس بمعانوم واما في الامور العدمية فلا يمكن ذلك وقوله في الجواب الحق في بان ارادة الله  
 تعالى تتعلق باحد الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج الى مرجح دعوى مجردة عن الجهة والاعتراض  
 عليه بان القول بالترجيح يستدعي وجود الاوقات الصحيح والجواب ان الامتياز هناك كما لا يقتضي أن  
 يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود ان يكون لها وقت ليس بجواب عنه وقد  
 مر الكلام في كون الوقتين غير محتاجين الى وقت آخر والعدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما  
 والجواب الصحيح ان يقال الاوقات التي يطلب فيها التراجع معدومة لا تمايز بينها الا في الوهم واحكام  
 الوهم في امثال ذلك غير مقبولة انما يبتدئ وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر  
 الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واما التشكيك الثاني بان كل محدث محتاج الى مادة تسبقه  
 وتكون محلا لا مكانه والمادة ان حدثت احتاجت الى مادة تسبقها والجواب عنه بان الامكان غير  
 وجودي وايضا المادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة اخرى ليس بوارد لان الامكان الذي محله  
 الماهية غير الامكان الذي محله المادة فان الاول منها امر عقلي يعقل عند اقتساب الماهية الى وجودها  
 والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محمل  
 لانه عند عرض موجود من جنس الكيف والجواب الصحيح ان الامور الابداعية لا يتصور فيها  
 استعداد يتقدم وجودها وامكانها انما يعقل عند وجودها وهو وصفه لماهيتها التي لا توجد قبل وجودها  
 والتشكيك الثالث بان سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث مثل ذلك الحادث والجواب بان  
 السابق ليس ثبوتيا ايضا ليس بمفيد لانهم يعترفون بان ذلك السبق ذهني يلزم من توهم القدم السابق  
 الا انه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود السابق وهو لم يطل ذلك  
 والتشكيك الرابع بان فعل المختار يكون لغاية يستعمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محال فلم  
 يجب عنه الا بقوله اناس من ان الله تعالى فاعل مختار والجواب الصحيح على رأي بعض المتكلمين ان الغاية  
 هناك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى رأي بعضهم انه لا غاية هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك  
 نفس الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذلك ولانه فوق السكالك فهذا ما أورده المصنف والكلام فيه وعليه في

وهذا هو المراد من قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فانو بسورة من مثله أى من مثل محمد في عدم القراءة والمطالعة وعدم الاستفادة من العلماء وهذا وجه قوي وبرهان قاطع الوجه الثاني وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم تحدى العالمين بالقرآن فنهذا القرآن لا يخجلوا منه اما ان يكون قد بلغ الى حد الاجسام او ما كان كذلك فان كان بالغا الى حد العجز فقد حصل المقصود وان قلنا انه ما كان بالغا الى حد العجز فحيث كانت معارضة محمدة ومع قدره على المعارضة وحصول ما يوجب الرعدة في الايمان بالمعارضة يكون ترك المعارضة من خوارق العادات فيكون بجهز ان ثبت ظهور المجردة على محمد صلى الله عليه وسلم على كل واحد من التقديرين الوجه الثالث انه نقل عنه معجزات كثيرة كل واحد منها وان كان هو يا بطريق الاحاد الا



لأنه لم ينشأ من الجوهر والاشكال أبداً - فيظهر بطلان دعواه - بل هو سرنا من  
 تأليف الجواهر في همت مخصوص بالذات - عوضاً عن المكنون المرئي هو - بل هو سرنا من  
 عنه بأن يرى الطويل حاصله لا في الحيز وذلك يعنى في العرض فليعلم أن المرئي هو الجوهر فثبته  
 يكون ذلك كلاماً غير الأول (١) **مسألة** الحلاء جازع عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافاً  
 لا وسطاً وليس وانما هو والمراد من الحلاء كون الجسمين بحيث لا تقاسمان ولا يكون بينهما ما ماساه  
 لنا إذا رفعنا صفة عن متعلق ارتفاع جميع حوائج رفعة واحدة والواقع المتفكك فيها وفي أول زمان  
 الارتفاع حال وسطها لأن حصول الجسم هناك لا يكون معدوماً في الطرف في حال كونه في الطرف  
 لم يكن في الوسط فيكون الوسط خالياً ولأن الجسم إذا انتقل من مكانه إلى مكان فإمكان الانتقال  
 اليه أن كان خالياً قبل ذلك فقد حصل العرض وأن كان جلياً فالذي كان فيه لم ينتقل عنه فلم  
 يتداخل وإن انتقل عنه فأما أن ينتقل إلى مكان الجسم المنتقل اليه فيلزم منه الدور وأنه يتوقف حركة  
 كل واحد منهما على مكانه على حركة الآخر من مكانه إلى مكان آخر والكلام فيه كما في الأول فيلزم  
 أن المقعة إذا تحركت أن يتدافع جملة كرة العالم وهو باطل احتجوا بأن الخلافة تجعل التقدير فيكون  
 مقداراً جوازه لأنهم أنه يتحمل التقدير على سبيل التحقيق بل على سبيل التقدير كما نقول لو كان  
 نصف قطر العالم ضيف ما هو الآن - كان ذلك المحيط وانما خارج العالم لكن لما كان ذلك على  
 سبيل التقدير يلزم ثبوت مقدار خارج العالم كذا ههنا (٢) **تنبيه** في الحركة في الملاء الذي نسبته رفته  
 إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الحلاء إلى زمانها في الماء غايق في زمان إذا لم يكن استحقاقها

(١) أقول الفلاسفة لا يذكرون كون الأجسام مرئية بل انما يقولون الأجسام مرئية بتوسط  
 الألوان والاضواء وليست برؤية بذاتها من غير توسط شيء والارؤى الهراء والاشاعة - تحولون عند  
 اثبات الرؤية في الله سبحانه أن مصحح الرؤية هو الوحد - والجسم موحود فيكون مرئياً وصاحب  
 الكتابين في الدليل الأول أن المرئي هو الجوهر مع التأليف ثم ذهب في المنع إلى تجويز كون  
 التأليف هو المرئي والاصوب أن يقول كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئياً لا يقتضى كون جزئه  
 الذي هو الجوهر مرئياً وهي أن جوابهم الذي أجابوا به انتقال إلى دليل غيره وهو أن المرئي يرى حاصله لا في  
 الحيز فليس بعرض فإن الدليل الأول هو أن المرئي يرى طويلاً فليس بعرض وبيانه صحيح وظاهر أن  
 كلاً من دليلين ضعيف

(٢) أقول إذا رفعت الصفة الملاء عن مثلها رفعاً مستويماً غير ميل إلى جانب ارتفعت التمازنية  
 معها وذلك مما يستعمله أهل الخيل في مقاصدهم ثم إذا مال إلى جانب البعض ارتفع أكثر من البعض  
 الآخر ودخل الهواء في الوسط وأما الجسم المنتقل من مكان إلى مكان فيلزم له الحال الذي ذكره لولا التخلخل  
 والتكاثف الحقيقيان لكن القائمين بنفي الخلاء يقولون - هما - وهما عبارة عن ازدياد حجم الجسم  
 وانتقاصه من غير دخول شيء فيه أو خروج شيء عنه وذلك انما يقع في الأجسام الرشيقة القوام كالهواء  
 فإذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان تكاثفت الأجسام التي في الجهة المنتقل إليها وتخلخل الشيء  
 في الجهة المنتقل عنها والخلاء الذي هو بين الجسمين يتقدر وإن لم يتقدر فإن بعضها يكون نصف بعض  
 وبعضها ضعف بعض وإن لم يكن هناك فافرض ولا فرض بخلاف فرض قطر العالم أكبر أو أصغر  
 مما هو الآن قالوا لولا ضرورة الخلاء لما بقي الماء في الهواء معلقاً في بركة الماء وما تحرك إلى فوق في  
 آلات مثل الآلة التي يحدث بها البول من صاحب اسر البول يسمى بأنابيل وغيرهما من آلات أصحاب  
 الخيل والمتاقصة بالمصاحبة لا يخشى مع إمكان التخلخل والتكاثف

والفلسفة المبررة في  
 في المذهب الماطلة في  
 التسمية وفي الأدعية على  
 الانبياء وفي قصصهم  
 التوراة قد انما الغاية  
 وأما النصارى فقد كانوا  
 في القول بالثلاث والاب  
 والاسن والخلول والاتحاد  
 فقد بلغوا الغاية وأما  
 المحوس فقد كانوا في  
 القول بالثلاث الماطين  
 ووقوع المحاربة بينهم  
 وفي محله - بل تكاح  
 الامهات قد بلغوا الغاية  
 وأما العرب فقد كانوا في  
 عمادة الاصنام وفي النهي  
 والفارسة قد بلغوا الغاية  
 وكانت الدنيا مملوءة من  
 هذه الاباطيل فلما بعث  
 الله عز وجل محمداً صلى  
 الله عليه وسلم وقام يدعو  
 الخلق إلى الدين الحق  
 انقلب الدين من الباطل  
 إلى الحق ومن الكذب إلى  
 الصدق ومن الظلمة إلى  
 النور وبطلت هذه  
 الكفريات وزالت هذه  
 الجهالات في أكثر بلاد  
 العالم وفي وسط المعجزة  
 وانطلقت الاسس - سن  
 بتوجيه - الله تعالى

قول أصحابنا بالأعراض وما يقال أنا أعلم بالضرورة في أنا الذي كنت بالبكرة فهو بناء على النفس الناطقة ولأن هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط بل لابد فيه من أعراض مخصوصة وهي غير باقية وإذا كان أحد أجزاء الهواء غير باق كانت الهوية غير باقية (١) **مسئلة** التداخل محل في الأجسام خلافا للنظام لانها متمثلة فلو تدخلت لارتفع الامتياز لذات واللوازم والعوارض فنفضى الى اتحاد الاثنين (٢) **مسئلة** الأجسام يجوز خلوها عن اللون والطعم والرائحة خلافا لصاحبنا لما أن الهواء لا لون له ولا طعم له احتجوا بقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل الانصاف على ما بعده والاول خال عن الجامع وأما الثاني فنعمد بما يجوز خلوه عما لا يبقى بعد الاتصاف بها وأما الباقي فهو لا ينتفي عن المحل لا بفسد بل بغيره فان صح هذا ظهر الفرق والامتنع الحكيم في الاصل (٣) **مسئلة** الأجسام مريئة خلافا للافلاسفة لما أن اذرى الطويل والعريض والطول لا يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تنجز ولو كان الطول عرضا لسكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بدأكثر من محلين فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقدارا مما ليس موصوفا فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال وإذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مري فيكون الجوهر مريثا للاعراض انما تبعه ادنا على اثبات الجوهر الفرد ولا يمكن

ساد فاحقا من عند الله تعالى وتقرر بهذا الطريق نقول الانسان امان كون باقيا وهو سواد في لدرجات وهم العوام وأما ان يكون كاملا في ذاته لا يتدرج على تكميل غيره هم الاولياء وهم في درجة المتوسطة وأما ان يكون كاملا في ذاته ويقدر على تكميل غيره وهم لانبياء وهم في الدرجة اعالية ثم ان هذا التكامل التكميل اما أن يعتبر في قوة النظرية وفي القوة عملية ورئيس الكمالات لاعتبرة في القوة النظرية هرة الله تعالى ورئيس الكمالات المعتمدة في قوة العملية طاعة الله تعالى وكل من كانت رجاؤه في كمالات هاتين مرتبتين أعلا كانت رجات ولايته أكمل ومن كانت درجاته في تكميل لغير في هاتين المرتبتين علا كانت درجات نبوته كمال اذا عرفت هذا نقول ان هذا مقدم محمد على الله عليه وسلم كان الممحلوا من الكفر

(١) أقول هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقال بعضهم انه قال باحتياج لاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى الضرورة في بقاء الاجسام ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه مما ذكره في باب السفطة وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعداد من المؤثر غير معقول وانه لا ضد لاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ولا يقول بشيئ المعلوم حال العدم ومذهبه أن الاجسام تنفي عند القسمة فلا بد له من القول بانها لا تنفي كما قيل في

الاعراض

(٢) أقول لما التزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم المتناهي لزمه القول بتداخل الجواهر والدليل الذي ذكره المصنف عام في الاجسام والاعراض والنظام لا يقول بمقابل الاجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعمدة وحكم بديهية العقل بان الجسمين لا يجتمعان في حين واحد واما في الاعراض فوضع نظران القائلين بوجود الفصول المشتركة للكميات جوز واجتماع النقط في محل واحد مطلقا واجتماع الخطوط في جهة الطول واجتماع السطوح في جهة الطول والعرض

(٣) أقول لعل هذا من أي الحسن لا شعري وقيل لم يكن مراده ما فهم من شأنه أن يحس به من غير مانع يقتضي النفي والالادى الى السفطة وادعوا أن أبا الحسن قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلوه الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ومنع المصنف هذا القياس لما حكى اللون والكون عن الجامع وأيضا اتفق الغري بقان أعنى أبا الحسن والمعتزلة على امتناع خلوه الجسم عن الاعراض التي هي قارة في الحس كاللون لا التي هي قارة كالاصوات بعد اتصافها بالاشعري ولا جواهر العاد فيخلق أمثاله عقيب زوالها وأما المعتزلة فلا تمتنع انتفاها من غير طريان الضد عليها فقامس أبو الحسن ما قبل الانصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلوه الجسم عنها بعد الانصاف امتنع خلوه عنها قبل الانصاف قياسا عليه فنع المصنف هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الانصاف موقوف على طريان الضد وقبل الانصاف ليس هكذا فان صح هذا ظهر الفرق والامتنع الحكيم في الاصل وقلنا يجوز ان الخلو بعد الانصاف أي خالفنا الاتفاق

جانب فمكون محال وأما ان لا يتميز فان تميز لم يكن ذلك عدماً محتملاً لان النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل التمييز بل لا بد وان يكون أمراً وجودياً ولا يشك في أنه إما أن يكون مشاراً إليه فيكون مقداراً أو يكون جسماً خارجاً عن كل الاجسام جسم هذا خلف وان لم يتميز جانب فيه عن جانب فلهذا محال عن بداهة العقل لان العقل الصريح يشهد بأن الطرفين الذي يلي القطب اليمين غير الذي يلي القطب الشمالى فانكار ذلك مكابرة في البديهيات الجواب أما المتكلمون فقد سلموا احياءاً متميزة خارج العالم غير متناهية وزعموا أنها أمور تقدر به غير موجودة وهذا ضعيف لان المقدّر هو الذي لا وجود له الا في الدهن والذي لا وجود له الا في الذهن ان لم يكن مطابقاً للخارج كان ذلك فرضاً كما. باوان كان مطابقاً لزم منه وجود الاحياز في نفس الامر وحينئذ يعود الالتزام وأما الحكمة فانهم أصروا على ان خارج العالم لا يتميز به جانب عن جانب وان الحماكم هم هذا التمييز وهو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول (١) **المسئلة** العالم لا يجب أن يكون أبدياً خلافاً للفلاسفة والكرامية لان ما لم يكن أزلياً وجب أن لا يكون أبدياً لان لا يكون أزلياً كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فتكون الماهية قابلة للعدم أبداً أما الفلاسفة فقد احتجوا بأنهم رأوا حدوث المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيها أنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعده بالزمان فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا خلف وثالثها ان كل ما يقبل العدم فامكان عدمه حاصل قبل عدمه وذلك الامكان لا بد له من محمل أى لا بد من شئ محكوم عليه بأنه الاتصاف بتلك العدم وذلك ليس هو وجود الشئ لان الذي يمكن اقصافه بالشئ لا بد وان يكون ثابتاً مع ذلك الشئ ووجود ذلك الشئ لا يتقرر مع عدمه فاذا فلا بد من شئ آخر يقوم مكان عدمه وذلك هو الهوى فاذا كل ما صح عليه العدم فله هوى فلو صح العدم على الهوى لا يتقرر الى هوى أخرى لا الى نهاية فاذا الهوى لا يقبل العدم وقد ثبت أن الهوى لا يتخلو عن الصورة الجسمية فاذا عدم الجسم محال (٢) احتج الكرامية لمسلمون على

وكل آن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامتته بعد أن غير من المسامتة شئ يتقدم الى ما لانهاية وبان من ذلك أن المحال الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهي الخط ولانهاية

(١) أقول المتكلمون سلموا احياءاً غير متناهية ولم يزعموا أنها تقدر به بل زعموا أن التمايز فيها تقديري وذلك هو القول بالخلاء الذي شغلته الاجسام ويكون سكانها غير الهما وأما قوله الذي يلي القطب الشمالى غير الذي يلي الجنوبي يقولون في جوابه ان هذا التمايز في القطبين وهما وجوديان وفي الخلاء الذي يليهما تقديري يتوهم بالقياس اليهما ولولا لهما لم يكن مبين أصلاً والحكمة القائمون أن الامكنة مسطوح الحاديات يقولون هذه الاحياز وهمية والحكم بوجودها في الخارج كاذب وما وجوده أصلاً لا يكون فيه امتياز أصلاً

(٢) أقول انه اسندل على دعواه بكون العالم كمالاته وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها الى أنه واجب لغيره وليس بين أمرين منافاة يقتضى مخالفتهم ما مافي الدليل الاول فظاهر انه سندا متناع عدمه الى مؤثره الموجب واما في الدليل الثاني لان امتناع عدم الزمان المتعدي بكونه بعد وجوده وذلك لا يزول على امتناعه لذاته واما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الاسكان الذاتي والامكان على الاستعداد فكما ينافي امر والامكان الثاني يقتضى الاحتياج الى المادة دون الاول ولم يدع أحد لمعين ذلك الامكان وامتناع عدمه بهذا المعنى ليست لذات الممكن لذاته انما يكون محتمل من يقول لا احتياج المتعدي الى المادة السابقة فقد بين ان الدلائل التي أوردناها على الامتناع بالغير وذلك

برهان الان فاما اسندل بمحصل المجهزات على كونه نبياً وهو مجسري مجرى الاستدلال بأثر من آثار الشئ على وجوده ولا شك ان برهان (الم) أقوى من برهان (الان) والله أعلم

### المسئلة الثانية

المتكلمون لا ينكرون ان المجهزات من طغفوا في المجهزات من ثلاثة أوجه الاول قالوا لم قلتم بان هذه المجهزات فعل لله تعالى وخلقته وبيان هذا السؤال من وجوه أحدها ان الانسان أما أن يكون عبارة عن النفس أو عن هذا البدن فان كان عبارة عن النفس فلم لا يجوز ان يقال ان نفس يجوز ان يقال ان نفس ذلك الرسول كانت مخالفة لنفوس سائر الناس ولاجل خصوصية نفسه قدر على الايمان بعالم بات به غيره وان كان عبارة عن البدن فلم لا يجوز ان يقال انه اختص بمزاج خاصي ولاجله قدر على الايمان بعالم بات به غيره الثاني لاشك ان الادوية اقاراً بحجية فلم لا يجوز ان يقال

الزمان لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد (١) **مسئلة** الأجسام متناهية خلافاً لله تعالى  
أنا إذا فرضنا خطأ غير متناهٍ وفرضنا خطأ آخر متناهياً مواز بالاول فأما إذا مال المتناهي عن الموازاة  
الى المسامته فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامته لكن ذلك محال إذ لا نقطة الا وفوقها أخرى فتكون  
المسامته مع القوي قائمة قبل المسامته مع التحتانية فلان فرض خط غير متناهية يقضى الى هذا المحال  
(٢) احتج الخصم بأن الأجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها باسرها اما ان يتميز فيه جانب عن

(١) أقول المسئلة التي أوردناها هنا تستعمل في نفي الخلاء وفي اثبات الميل أعني الاعتماد فيقولون الحركة  
في الخلاء تقع في زمان لا محالة وفي الماء مثلاً في زمان أطول لكون قوام الماء مفارقاً للتحرك وقوامات  
لأجسامها قابلة للتزديد والنقص فإذا فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء  
نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمان مساوٍ للحركة في الخلاء فيكون وجود المفارق وعدمه  
سواء وهذا محال فإذا الخلاء ممتنع الوجود وأما في اثبات الميل فيقولون الحركة مع عدم الميل تقتضي  
زماناً ومع ميل مفروض زماناً أقل من ذلك الزمان لمفارقة الميل والميل قابل لشدة وضعف فإذا فرض جسم  
يكون نسبة ميل الى الميل المفروض نسبة زمان عدم الميل الى زمان ذي الميل المفروض وكان زمان حركته  
مساوياً للزمان حركة عدم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحداً وهذا خلاف فإذا الجسم لا يتلوه عن ميل وهو  
المطلوب قالوا وليس لقائل أن يقول أومع عدم الميل يقع لافي زمان والزمان يتوزع على المتحركات بحسب  
رقعة القوام وكثافته أو بحسب قلة الميل وكثرت لان المتحرك يستحق زماناً لذاتها فان قطع نصف المسافة  
يكون قبل قطع تمامها كما يقولون في هذا الموضوع واعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال لما كانت  
الحركة تستحق زماناً لذاتها كان فصل زمان الحركة على الحركة في الخلاء أومع عدم الميل متوزعاً على الرقعة  
والكثافة أو على الميل القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القياس  
أو الميل مع حصص القوام أو الميل مساوياً للزمان حركة عدمها أو اجيب عنه بأن الحركة يستحيل أن توجد  
الافي حددها من السرعة والبطء وزمان السرعة والبطء مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زماناً  
لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل أن يعنى لها زمان فان كل زمان معني يجب أن يكون  
قابلاً للنقصان والزيادة وحينئذ كانت مع عدم السرعة والبطء وفرضت مجردة عنها وهذا خلاف  
فهذا ما قيل في هذا الموضوع وما في الكتاب جواب سؤال وتقر به هكذا الحركة في الملاء الذي نسبته فيه  
الى رقعة الماء أما أن يقع في زمان أو لافي زمان لكن يستحيل أن يقع في زمان لانه يستلزم كون الحركة في  
الملاء الذي هو أرق من ذلك الملاء أسرع من الحركة في الخلاء والمقاوم يجب أن يجعل الزمان أكثر وعلى هذا  
التقدير نجعله أول هذا خلاف فإذا تلك الحركة تقع لافي زمان وذلك انما يمكن اذا لم يكن استحقاقها  
للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم الفساد ولزم منه ما ذكره أبو البركات رحمه الله بعبينه

(٢) أقول هذا دليل أوردته الحكياء في هذا الموضوع قالوا لو كانت الأبعاد غير متناهية لامتنتعت  
لحركة على الاستدارة إذ يجب أن ينتقل القطر الموازي لبعده غير متناه عند الحركة المستديرة من  
الموازاة الى المسامته فيكون للمسامة أول ويمتنع أن يكون لها أول لما ذكره المصنف فإذا الحركة  
المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع لكنها موجودة فإذا البعد غير المتناهي ممتنع الوجود وفيه  
نظر لان الاسو والواقعة في الزمان انما يكون أوائلها أن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة وان مبدأها  
هو الآن الذي لم يشرع المتحرك في الحركة بعد وكل آن بعد ذلك الآن فان الحركة قد عير عنها  
جزء حين وصل اليه وذلك الجزء يقبل القسمة الى ما لا نهاية لذلك مسامته الخط للخط بعد الموازاة  
فانما تقع في زمان بخلاف مسامة الخط للنقطة الواقعة في آن فبمبدأ المسامة تكون أن الموازاة

واسنة نارت القلوب بمعرفة  
الله تعالى ورجع الخلق  
من حب الدنيا الى حب  
المولى بقدر الامكان واذا  
كان لا معني للنسبة الا  
تكميل الناقصين في القوة  
النظرية وفي القوة العملية  
ورأينا ان ما حصل من  
هذا الاثر بسبب مقدم  
محمد صلى الله عليه وسلم  
أكمل وأكثر مما ظهر  
بسبب مقدم موسى  
وعيسى عليهما الصلاة  
والسلام علمنا انه كان سيد  
الانبياء وقبوه الاصفياء  
وهذه الطريقة عندى  
أفضل وأكمل من  
الطريقة الاولى لان هذا  
يجرى مجرى برهان اللهم  
لا يا محمداً عن معنى النبوة  
فعلينا أن معناها أنه  
شخص بلخ في الكمال في  
القوة النظرية وفي القوة  
العملية الى حيث يقدر على  
معالجة الناقص في هاتين  
القوتين وعلمنا ان محمداً  
صلى الله عليه وسلم كان  
أكمل البشر في هذا المعنى  
فوجب كونه أفضل  
الانبياء وأما الطريق  
الاول فانه يجري مجرى



يشابه كل واحد من أجزائه كله في تمام الماهية وأما مركب وهو الذي لا يكون كذلك أما البسيط فاما فادكي وأما عنصري أما الاحسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة انها لا تغفل ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يصح الحرق والالتئام والكون والفساد عليها واحتجوا بان الجهة مقصدة المتحرك وسمة لى الاشارة فتكون موجودة لان النفي لا يغز فيه وهي غير متقسمة والا كان المتحرك اذا وصل الى أحد نصفيه ابقى متحركا فاما أن يقال أنه لا يتحرك عن الجهة فتكون الجهة ذلك الحد لا ما وراءه أو اليها فحينئذ لا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة ما وراءه ثبت أن الجهة حد غير متقسم ثم ينو أنه لا بد من محد ذكرى بتعدد الفروق والتحت بمحيطة ومركزة ثم قالوا وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة والا كانت الجهتان أعني ما عنده وما اليه حاصلتان لانه واذا لم يكن قابل للحركة المستقيمة لم أن لا يكون ثقيلا ولا خفيفا لان الثقل هو الذي يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة

الحماشي يجوز فناء العالم عملا وقال أبو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يغنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجوهر الى وجودها أما القاضي أبو بكر قال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يغنى بلا واسطة ومثله قال محمود الخطاط وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من أجناس الاعراض فاذا لم يخلق أى نوع كان انعدام الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدام الجوهر وبه قال الكمي وقال أبو الهذيل كما انه قال كن فكان يقول أفن فيفنى وقال أبو علي وأبو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وأبو علي يقول أنه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحد يكفي لافناء الكل فهذه مذهبهم وقول المصنف في الاعداد أنه باطل لانه لا فرق بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال جعل العدم ليس بشئ وذلك أن الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بأنه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شئ عن الفاعل والقول بأنه فعل العدم حكم بتعدد العدم بعد ان لم يكن وبعدمه عن فاعل وتمايز العدمين يكونان تناسبا الى وجودين أو بانساب أحدهما دون الآخر وقوله في الجواب ان هذا يقتضى أن لا يعدم شئ البتة ليس بجواب انما هو زيادة الاشكال وتأكيده لقول من يقول الاعداد غير ممكن الا بطريان العدم وانتفاء الشرط وهو مذهب أكثر المتكلمين كما ذكره وهو ان عدم الباقى في محل الحادث وقوله ان الحادث لا يكون أقوى من الباقى يكونه متعلق السبب لان الباقى حال البقاء ايضا متعلق السبب ليس بمحقق لان الباقى عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب وأما عند القائلين بأنه محتاج الى سبب مبق فيجوابهم ان الموجود أقوى من المبقى لان الاجباد اعطاء الوجود الذي لم يكن أصلا والتبعية حفظ الوجود الحاصل واذا كانت أقوى ترجح الحادث حال الحدوث لكان موجودا معدوما معا وهو محال والباقى لو عدم بسبب حادث ملازم منه محال ثم الجواب بان الباقى يمنع الحادث عن ان يصير موجودا ولا يلزم منه محال ليس برضى فان الباقى لو كان بحيث يمنع لكان أقوى وليس كذلك والاعتراض بتجوز كون الحادث أكثر عددا من الباقى والجواب بان اجتماع المثلين ليس مذهب ابيه ويتم جواب الوجه الثاني من ابطال الاعداد بطريان العدم وان التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجوز كون الحادث أقوى اترجح الموجود على المبقى وأما ابطال الاعداد بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فان من الجائز أن يكون شرطها هناك غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرط في ايجاد الاعراض فيه وأما التجوز أن يكون الشرط

في القدرة على الافعال  
الهيبة واسمهم الغيب أنرا  
في القدرة على الاخبار  
عن الغيوب فعلى تقدير  
أن يكون الذي قالوه حقا  
لم يجوز ان يقال انه اتفق  
لهم في سبب السعادة وفي  
سبب الغيب قوة عظيمة  
ولاجل تلك القوة قدروا  
على الاتيان بالافعال  
الغريبة وبالاخبار عن  
الغيوب السادس أليس  
ان المتكلمين أطبقوا على  
ان للقرانات في هذه  
الابواب آثارا عظيمة فلم  
يجوز ان تكون المعجزات  
من هذه الابواب السابعة  
أليس أن المتكلمين أطبقوا  
على أن لا يكونا كسب الثابتة  
آثارا عظيمة بالغة عجبية  
في السعادة والتعاسة فلم  
يجوز ان تكون أحوالهم  
من هذه الابواب الثامن  
أليس ان الفلاسفة أطبقوا  
على تأثير العقول  
والنفوس فلم لا يجوز ان  
يكون موجود هذه  
المعجزات هو هذه العقول  
والنفوس التاسع أليس  
ان محمدا وسائر الانبياء  
عليهم الصلاة والسلام



وجوب أبدية العالم بان عدم العالم بعد وجوده أمان يكون باعدام معدوم أو بظهوره بان عدمه  
أو بانتفاء شرط والاقسام الثلاثة باطله فالقول بعدم العالم باطل بعد وجوده انما قلنا أنه لا يجوز  
أن بعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان أمرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والالكان  
الوجود عين العدم بل غاية أن يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالعدم وليس هذا هو هذا  
القسم بل هو القسم الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدما محضاً فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق  
في العقل بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال فعل العدم والافيدكون أحد العدمين محالاً للثاني  
فيكون لكل واحد من العدمين تغير وثبوت فيكون العدم ثبوتيا هذا خلف وانما قلنا انه  
لا يجوز أن بعدم لحدوث الضد لوجهين أحدهما أن حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر  
ولو كان انتفاء الضد الآخر مفعلاً لحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال الثاني وهو ان التضاد  
حاصل في الجانبين وليس انتفاء أحدهما أولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالآخر  
وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجودا لا غير والمؤثر حاصل مع المؤثر فلو حصل  
العدمان مع الحاصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو محال أولا ينتفي  
واحد بالآخر فلو لزم اجتماع الضدين لا يقال الحادث أقوى من الباقي لان الحادث حال حدوثه  
متعلق بالسبب والباقي ليس كذلك ولان الحادث حال حدوثه لزم اجتماع الوجود والعدم  
مخلاف الباقي ولانه يجوز أن يكون عدم الحادث أكثر فيكون أقوى لانه لا يجيب عن الاول باينا  
أن الباقي حال بقاءه متعلق بالسبب وعن الثاني أن لا نقول الحادث يوجد بعد عدمه بل نقول  
الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود وعن الثالث أنه بناء على حوازا اجتماع المثبتين وهو  
محال وانما قلنا أنه لا يجوز أن يكون لانتفاء شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا العرض لان الشرط  
هو الخارج عن ماهية الشيء فيكون عرضا فيكون الجوهر محتملا الى العرض وكان العرض محتاجا  
الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال والجواب عن الثلاثة الاول ما تقدم في مسئلة الحدوث وعن  
الرابع أن نقول لا يجوز أن بعدم بعدم الاعدام الفاعل قوله الاعدام أمان يكون أمرا وجوديا أولا  
يكون قلنا يقتضي أن لا يعدم شيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل يقدر أمرا لا يقدر دفان  
لم يقدر أمرا فهو لم يعدم وان تجد دفان لم تجد عدم أو وجودا لا جاز أن يكون عدما لانه لا فرق  
بين أن يقال لم يتجدد وبين أن يقال تجدد العدم والافاد عدم العدمين يخالف الآخر وهو محال  
وان كان وجوديا كان حدوثا لموجود آخر لا عدما لموجود الاول سلما فساد هذا القسم  
فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث متوقف على عدم الباقي  
ولنا ان عدم الباقي عندنا عدم الباقي مع حلول الحادث والعلة وان استمع انفسا كما هي المعامل  
ليكن لا حاجة بها الى المعامل قوله في الوجه الثاني المضادة خاصة من الجانبين قلنا لم لا يجوز ان  
يكون لحادث أقوى لحدوثه وان كنا لانعرف لمية كون الحادث سلما للقوة سلما فساد هذا  
القسم لكن لم لا يجوز أن بعدم الجسم لا تنفاء الشرط بيباه هو ان العرض لا ينفى والجوهر يمنع من الحدوث  
عندما فاذ لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله يلزم الدور قلنا لم لا يجوز أن يقال الجوهر  
والعرض يتلازمان وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الآخر كما في المتضادين ومعولوا العلة الواحدة فاذا  
لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر (١) فلو قسم الاجسام الى الجسم أمان يكون بسيطا وهو الذي

لا يخالف ما دعاه

(١) أقول مذهب السكرامية أن العالم محدث بمنع الغناء واليه ذهب الجاحظ وقال الاشعرية وأبو علي

الله وجوده ودواء وقدر  
بواسطته على ما لم يقدر  
على غيره والثالث ان  
الانبياء اقرروا بنبوت الجن  
والشياطين فثبت أنه لم  
يثبت بالدليل وجودهم  
الان احتمال وجودهم  
قائم فلم لا يجوز أن يقال ان  
الجن والشياطين هي  
التي أنت بهذه العجائب  
والغرائب أليس ان الناس  
يقولون ان الجن تدخل في  
باطن بدن الممتر وع  
وتتكم فنهالم لا يجوز ان  
يقال الذئب انما تتكلم بهذا  
العاسريق والناقصة انما  
تتكلم مع الرسول بهذا  
الطريق والجذع انما نحن  
به هذا الطريق وكذا  
القول في البواقي الرابع  
أليس ان المنجيين والعاصية  
اتفقوا على ان الافلاك  
والنكواكب احياء ناطقة  
وهب انه لم يثبت ذلك  
بالدليل الان الاحتمال  
قائم فعلى هذا التقدير لم  
لا يجوز ان يقال الفاعل  
لهذه المجزات هو الافلاك  
والنكواكب الخماس  
أليس ان المنجيين اطاعتوا  
على انفسهم السعادة أترا

الحركة مستحقة فالجزم الملاصق لله لا يجب أن يكون في غاية الصخونة واللاطفة وهو النار والذي يكون في غاية البعد لا يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الأرض والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تاليا في اللطفة والذي يلاصق الأرض يتلوها في الكثافة فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر الآن هذا الكلام يقتضي أن يكون الأرض أبرد من الهواء وهو على خلاف قوتهم وإن يكون النار في غاية الرطوبة لأن الرطوبة عندهم مفسدة بسهولة القبول للأشياء كالسهولة الاتصاق بالتحيز والالتمسك الهواء طما (١) ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكون والفساد لأن النار عندها لطافتها تتقلب دواء الهواء أبرد صار ماء ولذلك نجتمع قطرات الماء في طرف الكوز المبرد بالجد والماء يتقلب أرضا كما يفعله أصحاب الأكسير (٢) وأما الحركة فزعموا أن هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة كل واحد منها بسورة كمنفعة الآخر فيحصل كيفية متوسطة هي المزاج والمتكاملون قالوا الله له مقاومة لله لا يولول فإذا كمل الكمال سورة كل واحد منها هي سورة الآخر فان حصل الانكسار ان دفعه واحدة لزم حصول الكمال في ذلك الزمان فيكون كل واحد من تلك الكيفيتين في ذلك الآن منكسرا وغيره منكسر هذا خلف وإن لم يوحدا ما فهو محال لأن الله لا يولول يعود غالب لا يقال الكمال هو الصورة المقوسة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للأشد والاضعف لا يتحول الصورة انما تنكسر بواسطة الكيفية الفاضلة فيعود المحذور فقد اتفقت القول في الجواهر الجسمية (٣) والجواهر الروحانية وهي التي

وأما بيان وجوب الحركة في المحذور فلا يتأتى إلا بتدبير أحد أركان الجسم لا يخفى لو عن ميل وثانيهما أن الجسم البسيط يتمتع أن يكون فيه ميلان نحو في الجهة ويمتنع أن يتحرك المحذور حركة غير المستديرة فإذا قيل مستدير ولا عائق له إلا أن الله تعالى عن الحركة يجب أن يكون ذا ميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة أخرى وكل ميل بلا عائق يقتضي حركة فإذا المحذور يتحرك على الاستدارة فهذه مقدمات لا بد منها في بيان ما قصد بيانه وعلى ما قصدناه

(١) أقول الحكماء لا يزعمون أن حرارة النار مقتضاة حركتها العاكس بل اتفقوا أنها مقتضاة صورتها وهي ذاتية وما يفعله الفلك يكون غريبا وإنما قيل ذلك عن قول الكبري وأمثاله وقد ذكر ابن سينا ذلك نقله عنه وقال أنه كان شديد التذبذب وكذلك أقول في تعليل برودة الأرض وكشافها بعد هادن الفلك وأما قوله هذا الكلام يقتضي أن تكون الأرض أبرد من الماء وهو على خلاف قوتهم أيضا فيه نظر فانهم لم يعملوا البرد بالبعد عن الفلك ولم يعملوا أن الأرض أبرد من الماء إنما قالوا الماء أبرد عند الخس وحيث قالوا الكثافة مقتضاة البرودة حكوا وأما أن الأرض أبرد في نفسها لكونها أكثر وقلة الاحساس بها لدم نفوذها في المسام لكثافتها أيضا وأما الرطوبة فإن كانت مفسدة بسهولة قبول الأشكال كان النقص بالنار وادعائهم وإن كانت سهولة القبول محمولة عليهم فلا لأن المحمول بما يكون أعم والحق أن النار محفوفة وليس يباس بالماء في المتأهل للماء الموجود في الماء

(٢) أقول عبارة ابن سينا هكذا وقد جعل الأجساد الصلبة المجرية مياهها بالية يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد يجد مياه باردة لشرب بماء صلبة والظاهر فيه أن أصحاب الأكسير يجعلون الأجسام الصلبة مياهها وأما كونه تنفعه الطبيعة وإن كثيرا من مياه اليمون ينفعه بماء صلبة

(٣) أقول المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنة المولول لله إلا أنهم لا يقوم قلب من منهم فإن الأشاعرة

التصديق وتقر برده وهو  
المتكلمون بذهاب أحد  
أن أعمال الله تعالى  
وأحكامه غير ملزمة  
من الأغراض والدواعي  
والثاني أن أعماله موقوفة  
على الدواعي أما الأول فهو  
قول أهل السنة فعلى هذا  
التقدير يتمتع إن يقال الله  
تعالى يفعل شيئا لأجل شيء  
فكيف يقال مع هذا  
المذهب أنه يفعل المعجزات  
لأجل التصديق وأما  
الثاني وهو قوله من يقول  
أنه لا بد في أعمال الله تعالى  
من الداعي فعلى هذا  
القول كيف عرفت أنه  
لاداعي لله تعالى إلى خلق  
هذه المعجزات إلا تصديق  
هذا المدعى وبيانه من  
وجه أحداهن العالم  
محدث هذه الأمور المعتادة  
قد كانت في أول حدوثها  
غير معتادة فلهذا تعالى  
فعل هذه المعجزات لتعصير  
أبناء عاقلين في علمه  
بعد تكرار عاقلته طاوله  
لأن فلك البروج يتم  
دورته في كل سنة ولأن  
ألف سنة مرة واحدة  
وعلى هذا فتكون عاقلته

ولم يقبل الخرق والالتزام لان ذلك حركة مستقيمة واذا لم يقبل الخرق كان بسيطاً لان كل مركب قابل للتحلل وكل بسيط فكل جزء فرض فله يمكن أن يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الآخر وكل ما كان كذلك كان قابلاً للحركة وكل ما كان كذلك فله ميل بحركته وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة فحركته ليست بطبيعية والالتحرك بالطبع معاً عنه بحركته بالطبع فيكون الطسعة الواحدة طامة لثاني لواحد وهاربه عنه وهو محال ولا قسمية لان القسم ما يكون على خلاف الطبع وهناك لا طمع فلا قسم فلكل طرفة ارادية فالسماء حيوان متحرك بالارادة والجواب عن هذه الكلمات مستقصى في كتب الكلاسيكية والحكمة (١) اما العناصر فزعموا ان الارض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانها كرات منطوية بعضها على البعض الماء وزعموا أن

لاجوهر ولا عرضا بل امر اعدسيا وقد مر بيان حوازا لاشتراط به وز والذلك الامر يقتضي انعدام المشروط وبيان المصنف كون العرض شرطاً في الاعداد بان العرض لا يبقى والجوهر متمنع انما هو عنه في عدم بانه دامه ليس بما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكراميين لا يقولون بذلك كالمعتزلة وأما التزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج محتاجاً الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض لا يعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب المصنف بتجوز الالتزام من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس بعينه ههنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والالتزام وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الآخر محال لكونه من غير احتياج أحدهما الى الآخر والى ما يتعلق بالآخر ليس بمقول فان ذلك يكون مصاحبة عامة وهي لا تقتضي استتاع الانفكاك وابراد المشال بالتضاد بين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما الى محتاجة في الوجود الى ذات الآخر لا الى اضافته ومعلوم ان اضافة واحدة محتاجة كل واحد منهما الى آخر ليس فيها عدم الاحتياج لمقام غير لزوم الدور وأما قوله في الانتقال بالجواب الى الجواب عن الثلاثة الاول ما تقدم في مسئلة الحدوث فلكل الثلاثة هي التي أوردها من جانب الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان بعد وجوده واحتياج ما يجوز زعمه الى مادة قبل عدمه وقد مر الكلام فيها

(١) أقول انما ينبغي الفلاسفة ثبات الجهات ومحددوها على القول بنهاى الابعاد وقالوا لما كانت الابعاد متناهية فالاشارة الحسية لا يمكن أن تذهب الى غير النهاية ولا المتحرك القاصد جهة ولو حو كونا المشار اليه بالحس موجودا تكون الجهة وجوده وكل موجود قابل للاشارة فاما ان يكون جسماً أو جسمانياً ولا يجوز أن تكون الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة وكل جهة تشتمل على مأخذين ضروريين يقابل لهما اذا كره فاداً الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة وكل جهة تشتمل على مأخذين ضروريين والجسم الذي تعدد به الجهة لا يجوز أن يركب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات وجوب كون الجهات متقدمة على آخراتها سم عليها فاذا المحدد يكون بسيطاً في نفسه متشابهاً في شكله ولا يشابه في الشكل غير الكرة فاذا هو كرة ولا يمكن ان يحدد ما هو خارج عنه لاحتياجه في التعلق بما هو خارج عنه الى الجهة المتقدمة عليها فاذا تعدد ما هو داخل فيه ولا يتميز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة الا بالتركز أو بالمحيط فاذا تعدد به جهتان هما مأخذ امتداد واحد لا غير وهما العلوي والسفلي وما عداهما لا يكون متميزاً بالطبع بل ان كان فيها امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال وبساطة المحدد يمكن أن يبين مما قلنا وان كان يبينها بامتناع الخرق عليه أيضاً يمكن كذا كره

أتمروا بان هذا القرآن وسائر الكتب انما وصات اليهم بواسطة الملك فنقول قبل الدليل يلزم ان يكون ذلك الملك غير معصوم بل يكون آتياً بالفعل القبيح الانبياء هذه الانبياء علمنا كون ذلك الملك معصوما وعلى هذا تتوقف صحة نبوة الانبياء على صحة الملك وتتوقف صحة الملك على صحة نبوتهم وذلك دور وهو باطل والعاشرا ليس ان الانبياء اتفقوا على اثبات روح موصوف بالعلم في غاية القوة والشدة وهو ليس فلم لا يجوز ان يكون الذي اعانه على تلك الاجمال هو ابليس ولا يقال ان محمدا صلى الله عليه وسلم لم دينه لعن ابليس فكيف يعينه ابليس لانا نقول ان المسكار الحبيب قد برى بشتم نفسه ليتوصل به الى ترويض خبيثه فهذه احتمالات عشرة في بيان انه لم يثبت بالدليل ان فاعل المعجزات هو الله تعالى المقام الثاني ان سنانا ان فاعلها هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى فاعلها لاجل

على داعية خلقها الله تعالى فيه وعلى هذا التقدير فيكون فعل الله تعالى موجبا لفعل العبد وفاعل السبب فاعل السبب فافعال العباد مخلوقة لله تعالى ومراد قوله وعلى هذا التقدير يكون خالق كل القبايح هو الله تعالى فكيف يمنع منه خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان الثاني وهو ان الفعل لا يتوقف على الداعي فإنه يصح من الله تعالى ان يخلق هذه المعجزة لا لغرض أصلا وحينئذ يخرج المعجزة عن كونه دليلا على الصدق المقام الثالث ان سلما ان الله تعالى فعلها لا جمل تصديق المدعى فلم قلتم بان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق وهذا انما يتم اذا ثبت ان الكذب على الله تعالى محال فاذا ثبتتم الحسن والقبح في افعال الله تعالى فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واعلم ان الجواب عن المقام



لا تكون متميزة ولا حالة في المنحيز وقد عرفت أن الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت أقسامها فنقول  
أما الهيولى وقد سمي لكلام فيها وأما الارواح الدشيرية فسمي بالقول فيها أن شاء الله تعالى وأما  
النفوس السماوية والعقول فهي الملائكة وقد تكلمنا على أدلتهم في اثباتها (١) والقول في الملائكة  
والجن والشياطين قال المتكلمون أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة والفلاسفة  
وأوائل المعتزلة أنكروها قالوا لأنها كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب أن لا يكون لها قوة على شيء  
من الأفعال وأن يفسد تراكمها بدني سبب وان كانت كثيفة وجب أن نشاهد لها والالجاز أن  
يكون محض تناسل ولا تراها والحوادث لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة  
القوام سلمنا أنها كثيفة لكن يبين أن أضرار الكيف عند الحضور غير واجب وأما الفلاسفة  
فقد زعموا أنها لا متميزة ولا قائمة بالتميز ثم اختلفوا كثيرا ونقلوا أنها ماهيات مختلفة بالنوع  
للأرواح البشرية ومنهم من يقول الأرواح البشرية التي كانت أبدانها كانت شربة كانت شديدة  
الانحياز إلى ما نشأ كلها من النفوس الدشيرية فتتعلق بغير ما من التعلق بأبدانها وتعاونها على أفعال  
الشرف ذلك هو الشيطان وان كانت خدرة كان الأمر بالعكس (٢) وخاتمة في أحكام الموجودات  
والنظيرين وجهين النظر الأول في الوحدة والكثرة **مسئلة** كل موجودين فلا بد أن يكون  
متباينين بنفسه ثم المتكلمون أنكروا كون التعيين أمرا متباينا واحتجوا بما مور الأول أنه لو  
كان التعيين أمرا متباينا لكان سارا بالأسائر التعيينات في المساهمة بالسمية بالتعيين ويمتاز كل واحد  
منها عن صاحبه بخصوصية فيلزم أن يكون للتعين تعين آخر إلى غير النهاية الثاني وهو أن  
التعيين لو كان أمرا متباينا لاستحال انضمامه إلى المساهمة بعد وجود المساهمة لكان المساهمة لا توجد  
الابعد للتعين فان كان هذا التعيين هو الأول لزم الدور وان كان غيره كان الشيء الواحد مدعيًا  
مرتين وهو محال الثالث وهو أن التعيين إذا كان أمرا متباينا لمساهمة استحالة أن يكون الوجود

يقولون لا مؤثر إلا الله وان كان خصماؤهم يلزم منهم القول به في وجود صفات الله تعالى وأكثر  
القائلين بالعلو والمعلول لا يقولون بالمقارنة لقولهم أن ذلك يقتضي محالا وهو تحصيل الحاصل أما  
المكسرة فيقولون بذلك وهما يكون قولهم المكسرة هو الصورة والمنكسرة هو الكيفية بان الصورة  
تكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيح فانه إذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان  
مجموعهما لا يمكن أن يكون كائنا أو مكسورا في حالة واحدة كالممكن في الكيفيتين والحق أن  
المكسرة هو الكيفية والمنكسرة هو محالها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد إذا امتزجا  
من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم منه محال

(١) أقول بان القائلين بالجواهر التي لا تكون متميزة ولا حالة فيهم الفلاسفة فيه نظر لان أما  
القاسم البلخي من المعتزلة وأتباعه ذكرنا أن الروح الانساني جوهر ليس له صفة التميز ويراد  
الهيولى فهنا على أنها من الجواهر الروحانية ليس بمرضى عند القائلين بها وأما النفوس السماوية  
والعقول فلم يتكلم عليها في هذا الكتاب مما يدل على اثباتها انما أو رد حكايات الجرمانية فيها  
فقط وذكرها عند قسمة الجوهر على رأي الفلاسفة بامانها فقط

(٢) أقول نقول عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متمدون في النوع ومختلفون  
باختلاف أفعالهم أما الذين لا يفعلون الا الحرف فهم الملائكة وأما الذين لا يفعلون الا الشرف فهم  
الشياطين وأما الذين يفعلون تارة فذلك فهم الجن ولذلك عدم ليس تارة من الملائكة  
وتارة من الجن وما نقله المصنف ظاهر

يصل إلى النقطة المعينة  
في كل ستة وثلاثين ألف  
سنة مرة واحدة فهذا وان  
كان لا يحصل الا في هذه  
المدة الطويلة الا انه عادة  
والثالث اعلم الله تعالى خلق  
هذا المعجز معجزة لنبي آخر  
في طرف من أطراف  
العالم أو كرامة لولي أو معجزة  
ملك من الملائكة في  
السموات أو معجزة أو  
كرامة لواحد من الخلق  
السالكين في الهواء أو في  
الجوار وكل ذلك محتمل  
الرابع اعلم الله تعالى أظهر  
هذه المعجزة على هذا  
المدعى مع كونه كاذبا حتى  
تشبه الشبهة وتغوى  
البليسة ثم ان المكلف ان  
احترز عنه مع قوة الشبهة  
فانه يستحق الثواب العظيم  
وهذا هو الذي ذكرناه في  
حسن انزال المتشابهات  
وقبيل ان على كل هذه  
التقديرات لا تدل المعجزة  
على صدق المدعى ثم اننا نختم  
هذا الفصل بسؤال آخر فنقول  
الفعل اما ان يتوقف على  
الداعي أولا يتوقف فان  
كان الاول متوقفاً يتوقف  
صدور الفعل من العبد



فيتمتع استناده الى الآخرة يستغن بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال (١) **مسألة** (٢)  
 المعقولان المتماثلان يجوز تعليلهما بهاتين مختلفتين خلافاً لكثيرهما بالنسبة ان سرادق المباح  
 مع احتلافهما يشتركان في المساقفة والمضادة احتجوا بان افتقار المعلول الى العلة المعينة ان كان  
 لها هيئة أو شيء من لوازمها فوجب في كل ما يساوي ذلك المعلول أن يفتقر الى مثل تلك العلة وان لم  
 يكن شيء من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة والغنى عن الشيء يستحيل  
 تعليله به والجواب أن المعلول لما هيته مفتقرة الى مطلق العلة وتعين العلة انما جاء من جانب  
 العلة لا من جانب المعلول (٢) **مسألة** (٣) العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد  
 عندنا خلافاً للفلاسفة والمعتزلة لنا أن الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض  
 احتجوا بان مفهوم كونه مصدر الاحاد المعلولين غير مفهوم كونه مصدر الاخرى فانه ومان  
 المتغيران ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفرد بل يكون مركباً وان كانا خارجين  
 كما معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل  
 وان كان أحدهما داخلًا والآخر خارجاً كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية  
 وصله جزء كان مركباً وكان المعلول أيضاً واحداً لان الداخل لا يكون معلولاً والجواب ان مؤثرية  
 الشيء في الشيء ليست صفة توتية على ما بيناه وانا كان كذلك بطل أن يقال انه جزء الماهية أو خارج  
 عنها (٣) والذي يدل عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية هذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها  
 محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفاهيم كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون  
 الالف ليس (ب) مغاير لمفهوم ليس (ج) ولم يلزم من تغاير هذه السلوك وفروع الكثرة في الماهية  
 فكذلكها (٤) **مسألة** (٤) العلة العقلية يجوز أن يتوقف ايجابها الاثرها على شرط منفصل خلافاً

القائل ألا ياتي قوم  
 مرسي لما ذكر وانبوت  
 فائدة تعالى طلع الجبل  
 عليهم فكما هربا بالخائف  
 قرب الجبل منهم وصار  
 بحيث يتبع عليهم وكما  
 هربا بالطاعة والايمان  
 تبارك الجبل عنهم فكل  
 من انصف علم ان كل  
 من رأى هذه الحالة علم  
 باضروية ان ذلك يدل  
 على التصديق فهذا هو  
 الجواب المعتمد في هذا  
 الباب ومتى شئتم الى  
 هذه الطريقة ما رياه  
 في الطريقة الثامنة بلغ  
 المجموع مبلغاً كافياً

في اثبات المطلوب

### المسألة الثامنة

في ان الانبياء أفضل من  
 الاولياء ويدل عليه النقل  
 والعقل اما النقل فقول  
 عليه السلام في أبي بكر  
 رضي الله عنه والله ما  
 طاعت الشمس ولا غربت  
 بعد النبيين أفضل من أبي  
 بكر فهذا يدل على ان أبا  
 بكر رضي الله عنه أفضل  
 من كل من ليس بنبي وانه  
 دون كل من كان نبياً  
 وهذا يقتضي ان تكون

وجودها الخارجي وهو لم يرد في المبان غير بمعدل لفظ العلية بالتأثير قوله وذلك يستدعي أصل  
 الحصول يقال عليه يستدعي الحصول الخارجي كان التأثير إيجاداً أما اذا كان أعم من الإيجاد فلم  
 يستدعه قوله المعدوم في محض فيستحيل وصفه بالرحمان الجواب ان الممكن الذي لا يترجمه وجود  
 ولا عدم ليس بنفي محض وبساوي نسبته في الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما الى مرجع  
 عقلا وهو مرادهم من العلية

(١) أقول هذا صحيح اذا كان المراد من الاجتماع والاستتبع بالكون كل واحد من العلتين تاماً وبالقول  
 أي مشتملاً هذا على العلل الاربعة وشراؤها

(٢) أقول الحاصل ان المعلول مفتقر الى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علم لا الى خصوصياتها

(٣) أقول الاشعرية قالوا الصفة الواحدة لا تقتضي أكثر من حكم واحد اما الذات الواحدة فلم  
 يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعلية ما عدا الضارب والمعتزلة واللاسفة قالوا بذلك في الدوات أيضاً  
 وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان وجودي ومعلول للجسمية من باب التأثير  
 وقبول الاعراض ليس بوجودي عنده وان كان وجوداً يمكنه من باب التأثير وهم لا يمنعون كون  
 العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفصلة ليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم غير مبني على  
 كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في أثر لا يكون من جهة مؤثرية في  
 غير ذلك الاثر ثم الجبهتان اما داخلتان أو غير داخلتان الى آخره

(٤) أقول الاضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيان  
 من حيث انها واحدة ولا يمنع صدور شيئين يعقلهما قابلاً لآب عنها فلا يتوجه التقصير بالاضافة

الاول ما بينا في باب  
الصافات انه لا مؤثر الا  
قدرة الله تعالى وحينئذ  
تبطل الاحتمالات العشرة  
المذكورة والمعتزلة لما  
قالوا بان العبد موجود قد  
بطل عليهم هذا الطريق  
وعن المقام الثاني والثالث  
انه قد يكون الشئ جائزا في  
نفسه مع ان العلم الضروري  
يكون حاصلا لانه لا يقع  
الا ترى ان حدوث شخص  
في هذه الحالة مع صفته  
الشخصية جازم مع اننا  
نقطع انه لم يوجد واذا رأينا  
انسانا ثم فطنا عنه ثم رأيناه  
فانما جازم ان الله تعالى  
اعدم الرجل الاول واوجد  
ثانيا مشبه في الصورة  
وانتلفة ومع هذا الجوز  
نقطع انه لم يوجد وهذا  
المعنى وكذلك ههنا  
في كبره من الاحتمالات  
قائم الا انه تعالى اودع في  
هقولنا علما ضروريا  
وهو انما يستحق اعتقادنا  
هذه المعجزات خلقها الله  
تعالى حقيق دهي هذا  
الدهي فاننا نعلم بالضرورة  
انه تعالى الماخلة باليد  
هي تصديق دهي ذلك

كانت الذات قابلة للآخر جوابه ان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا (١) **مسئلة**  
زعم بعضهم ان الغيرين متغايران بمعنى وكذا المثلان والله -دان والمختلفان اجتماعان المفهوم من  
كون السواد والبياض سوادا وبياضا متغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين  
وكذلك بان التغاير والاختلاف والتضاد حاصل في غير السواد والبياض وظاهره انه ليس أمرا  
سليما فهو أمر ثبوتي فثبت ان المتغايرين متغايران بمعنى وكذا المثلان مقابلان لمعنى ثم قالوا ذلك  
المعنى لا بد وان يغاير غيره فغايرته لغیره بمعنى قائمه به وهو انه لا بد وان يكون اما مثالا لغيره أو غايرا  
له ومختلفا ومما ثلته مع غيره أو مخالفا له بمعنى قائمه به ثم الكلام فيه كما في الاول وهو يوجب  
القول بعنان لانهاية لها فالتميز ذلك وكلامنا في هذا الباب قد تقدم (٢) **مسئلة** النظر الثاني في العلة  
والمعلول **مسئلة** كون الشئ مرثرا في غيره متصورا بتصور ابدية لانا بديهيا العقل نعم لم  
معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت القلم والتقطيع والتكسير تأثير مخصوص فلما كان تصور التأثير  
المخصوص بديهيا كان تصور معنى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهيا  
(٣) **مسئلة** العدم لا يعقل ولا يعمل به لانا ان جعلنا العلمية والمعلولية وصفين ثبوتين استحالة كون  
المعدوم علة ومعلولا لاستحالة قيام الموجد بالمعدوم وان لم نقل به كان التأثير عبارة عن حصول  
الاثر عن المؤثر وذلك يستدعي أصل الحصول وقالت الفلاسفة علة العدم عدم العلة لان الممكن  
دائر بين الوجود والعدم وكما يستدعي رجحان الوجود على وجودية استدعي رجحان العدم  
علة عدمية والجواب أن العدم في محض فيستحيل وصفه بالرجحان (٤) **مسئلة** المعلول الواحد  
بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علمتان مستقلتان والامكان مع كل واحد منهما ما واجب الوقوع

(١) أقول عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غاية ان يدل على عدم العلم بالتغاير والحكم بان  
لمثلين المجتبعين لا يتمايزان بالعوارض منقوض بانحراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع  
نقطة واحدة في الوضع فانما انحراف الخطوط متغايرة وكونها كذلك من عوارضها والحكم بان  
الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا دعوى مجردة عن بيان ومشايخ المعتزلة جوز واجمع المثليين  
وقالوا العلة في كون بعض الاعراض اشده من بعض هذا اجتماع الامثال من تلك الاعراض في محمل  
واحد والذين يقولون باستحالة جمع المثليين رجعا عدوها في المتضادين وحينئذ لا يكون قسمة المختلفين  
الى المتضادين وغير المتضادين قسمة عام الى خاصين لان المثليين ايضا يدخلان في المتضادين وحينئذ  
ينبغي أن يقسم الغيران الى المتضادين والمختلفين والمتضادين الى المثليين والى غيرها  
(٢) أقول هذا القول منسوب الى قدماء المعتزلة وقد مر كلام القائلين بقيام الاعراض بالاعراض مرة  
بعد مرة الى ما لانهاية له مثل معمر وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات عقلية باعتبارها العقل  
في امور معقولة وللعقل ان يجعل تلك الاعتبارات امورا معقولة ويعتبر فيها تلك الاعتبارات  
مرة بعد أخرى ولذلك أن يقف العقل ولم يخطن القوم لذلك وهو بالاماني  
(٣) أقول هذا المعنى هو الذي يسميه الفلاسفة بالفعل والانفعال اللذين حدهما المصنف في الاعراض  
النسبية وأنكر وجودها وزكر انه ما لو كانا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما  
(٤) أقول العدم المطلق لا يعمل ولا يعمل به اما العدم المقيد فربما يعمل ويعمل به كما يقال عدم علة الفقر  
وعدم الغذاء للعبوان الصحيح علة الجوع ومن ذلك الباب قيام عدم العلة علة عدم المعلول وفي قوله  
وان لم يقل به يعني بكون العلمية والمعلولية وصفين ثبوتين كان التأثير عبارة عن حصول الاثر موضع  
نظرا لان التأثير حصول اثر غير مؤثر بشرط كونهما موجودين في السراج أو مطلقا والكلام في

لذا تم في وقت ثم نقاب واجبة لذاتها في وقت آخر قبله هو ان الامر كذلك لكن حقه وحقه  
 يتوقف على حضور وقته فخصوصه وحصوله او جوبه يتوقف على حضوره وان لم يكن حاضرا  
 من حيث هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يعني هذا الاقبول (قوله) لا يمكن ان يكون شرط كونه  
 مسبوقا بالعدم المحقق وجوده اول فناء لا سيما لمزما لزم ان يكون فرض دخوله في الجوهر قبل ذلك  
 الوقت بلحظة بوجوب صيرورته اذ لا وذلك محال بالعدم (1) انما ضارنا في الاستدلال بالاكابر وتقريره  
 ان يتسم الدلالة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد ثم يشاهد في الاجسام  
 كثرته ممكنة وكل ممكن فله سؤثر على ماضى طريق لماث حدوث لاهراض مثل ما تشاهده من  
 انبلاص النطفة علقية ثم مضغة ثم لحاردها فلا بد من مؤثر وليس المؤثر هو الانسان ولا ابواه  
 ولا بدن من شيء آخر لانه لا يجوز ان يكون المؤثر مائة مرة كوزة النطفة لا مانع قول  
 تلك القوة ما ان يكون لها شعور واختيار في ان يكون زامنا لا يكون لا دل مائل ولا امكانات  
 النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو هو نفسه بدلية والثاني ايضا باطل لان النطفة  
 اما ان تكون جسمه متشابه الاجزاء في الحقيقة فاما ان لا تكون كذلك فان كان الاول لم انشاق  
 النطفة كوة لان القوة البسيطة اذا اثرت في المادة البسيطة لا بد ان تتسبب في فعل متشابه وهو  
 الكرة وهذا هو الذي علمه تعويل الفلاسفة في كرية البسائط وان كان الثاني كانت النطفة  
 مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون القام بها قوة بسيطة وذلك يقتضي الكروية  
 فيلزم ان تتحاق النطفة كرات ضوم بعضها الى البعض ومباطن ذلك علم ان المؤثر في خلق ابدان  
 الحيوانات والنبات سؤثر حكيم الطريق الرابع امكان الاعراض وتقريره ان تقول الاجسام متساوية  
 في الجسمية فاخصاص كل واحد منها بما له من الصفات يكون جائزا لان كل ما صح على الشيء صح

(1) اقول جوابه عن اعتراضه بان المعدوم في محض فكيف يكون قابلا لعدم والوجود ليس كما ينبغي  
 فان قوله والمساهمة لا تمتنع في العقل بقاءها كما كانت ولا تمتنع في العقل بطلانها معناه ان المساهمة كان لها  
 وجود جائز لا استمرار حال البقاء استمرار الوجود في الزمنة المقدرة والحقيقة وايضا معني بطلانها ان  
 المساهمة تصير نفيا محضا وذلك غير معقول على الجواز ما عقل المساهمة من غير ان يفرض معها وجود  
 او عدم ثم تقول ان تلك المساهمة المعقولة يمكن ان يكون مع الوجود الخارجي ويمكن ان لا يكون معه  
 وقوله لم لا يجوز ان يقال انها كانت واجبة العدم لعلها تجوابه عن ذلك بقوله هو ان الامر كذلك لكن  
 الامتناع متوقف على حضور وقت وكذلك الجوب بالمساهمة من حيث هي لا ينبغي لها الاقبول  
 ليس من الانصاف فان السابق الى الفهم من كلامه انه سلم الاعتراض ثم اجاب بوجه آخر وليس  
 مراده ان الامتناع والجوب ليسا لعين المساهمة بل لحضور غيرهما معا واما القول بان صحة  
 وجود المحدث له لذاته وقبلها كان متمنعا لذاته ثم انقلب بمكنا لذاته لجوابه عنه بالمنع المطلق وبيانه  
 بانه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه ازلما ليس ايضا بسديد لما مر في  
 مسألة الحدوث في تفسير الاول والثاني الصحيح البداية للحقيقة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه  
 لذاته وتعيين وقت الحدوث يلحقه من خارج ليست غير الحدوث وقبل البداية له امتناع بالغير اى  
 يمتنع لكونه قبل صحة بدايته ومع توهم عدم تلك البدلية يمكن ان يكون له بداية اخرى قبلها ولا يلزم من  
 ذلك صيرورته اذ لا يامع ان الصحة التي له لذاته ازلما

يقوم الروح واللائكة  
 صغلا لا يكلمون الا من  
 اذن له الرحمن وهل صوابا  
 ولولا ان الللائكة اعظم  
 المخلوقات درجة والاملا  
 مع هذا الترتيب الثاني  
 انه تعالى قال والمؤمنون  
 كل آمن بالله وسرته كنهه  
 وكنهه ورسوله ربه هو  
 الترتيب الصحيح لان الله  
 هو الموجود الاشراف  
 ويتلو في درجته الملائكة ثم  
 ان الملك يأخذ لكتاب  
 من الله تعالى ويوصله الى  
 الرسول وهذا يقتضي ان  
 يكون الترتيب هكذا  
 الله والملك والكتاب  
 والرسول وهذا هو الترتيب  
 الذي كور في القرآن وهو  
 يدل على شرف الملك على  
 البشر الثالث ان الللائكة  
 جواهر قدسية عن  
 ظلمات الشهوات  
 وكدورات الغضب قطعها  
 وطعامهم التسبيح وشرابهم  
 التهايل والتقدريس  
 وانهم يذكرون الله تعالى  
 وفرحهم بعبودية الله تعالى  
 فكيف يمكن مناسبتهم  
 بالموصوف بالشهوة  
 والغضب الرابع ان

لا يحتاجنا أن الجواهر يوجب قبـول الاعراض بأسرها لكن بحسب كل عرض مشروط بانتفاء  
ضده عن المحل (١) **مسئلة** العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة عندنا خلافا لاحتياجنا أن العلم  
بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بها يوجب العلم بالنتيجة وكذا كل واحد من  
أحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك الأحاد يوجب العشرية واحتجوا عليه بأن واحدا  
لما يوجب فالمجموع لا يوجب أيضا لأن الماهية باقية كما كانت والجواب النقص وبالله التوفيق (٢)

### (القسم الاول في الذات)

قد عرفت ان العالم اما جواهر واما اعراض وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع اما بما كانه  
أوحدونه فهذه وجوه أربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو طريقه الخليل عليه السلام في  
قوله لا أحب الآفلين وتحريره ان العلم محدث وكل محدث فله محدث الاول تقدم وأما الثاني فالدليل  
عليه ان المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما ان المحدث ممكن فلان المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار  
موجودا وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود ولا معنى لكانه الا هذا واما ان الممكن لا يبدله  
من مؤثر فقد تقدم (٣) فان قيل الكلام على هذه المقدمات قد قدم الاعلى قولنا ان كل محدث ممكن  
(قوله) المحدث كان معدوما ثم صار موجودا فيكون قابلا للعدم والوجود لا محالة قلنا من مذهبكم  
ان المعدوم ليس بشئ لا عين ولا ذات بل كان نفيه محضاً واذا كان كذلك استحال الحكم عليه  
بالقبول والاقبول سلمنا صحة الحكم عليه لكن لم لا يجوز أن يقال انها حين كانت معدومة كانت  
واجبة العدم ايها ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لغيرها تقريره أن الشئ بشرط كونه  
مسموقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا الى الاول والآخر مع كونه مسموقا  
بالعدم لان ما ذلك محال فاذا لجهة وجوده بداية فقبل تلك الجهة كان متمتعاً بالذات ثم انقلب بمكنة الذات  
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال كان متمتعاً بالذات ثم انقلب واجبا بالذات والجواب أن قولنا الممكن قابل  
لوجوده العدم لان معنى به ان تلك الماهية متقررة حاله الوجود والعدم بل فني به أن الماهية لا يتمتع  
في العقل بقاءها كما كانت ولا يتمتع في العقل بطلانها (قوله) لم لا يجوز أن تكون الماهية متمتعاً

والسلب عليهم

(١) أقول نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول ومثبتوها يقولون بالمعاني الموجبة  
لاحكام في محالها وهي عندهم عال تلك الاحكام واجبا لا يتوقف على شرط والجوهرية عندهم  
ليست من المعاني ولا يردهم بها نقض بل المعاني عندهم محصورة وذلك ان الصفات عندهم اما  
صفات نفسية واما صفات معنوية أما النفسية فهي ما يلزم نفس الموصوف ويبقى معها ما بقيت  
كالخير للجوهر والمعنوية ما تكون معاملة بمعنى كالعالمية المتعلقة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة لم يكون  
محله عالم ومخالفة صاحب الكتاب اياهم من غير تعرض لموضع الخلاف

(٢) أقول قد مر ان الاشاعرة لا يقولون بعلة العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة بل يقولون ان الله يخلق  
العلم بالنتيجة على سبيل اجراء العادة وكل ما يورده المصنف في هذا الموضع مثالا للعلة ليس عندهم  
علة وأما مجموع الأحاد فهو نفس العشرة والعلل عندهم المعاني المذكورة وليس شيء منها مركب فاذا  
هذا الخلاف يرجع الى اللفظ

(٣) أقول المتأخرون من المتكلمين يقولون الحكم بان كل محدث فلا بد له من محدث يديهي غير  
محتاج الى الاستدلال بما كانه على احتياجه الى المحدث

الانبياء أنزل وأرجح حالا  
من غيرهم وأما العقل فهو  
ان الولي هو الكمال في  
ذاته فقط والنبى هو الذى  
يكون كاملا وبكلا  
ومعلوم ان الثانى أفضل  
من الاول فان ادعى بعض  
الجهلة انى كملت طائفة  
من الناقصين فلم ينظر في  
ان أصحابه أكثر عددا  
وفضيلة أم أصحاب محمد  
صلى الله عليه وسلم فان  
رأى قومه بالنسبة الى  
قوم محمد صلى الله عليه وسلم  
في العدد والفضيلة  
كالقطرة بالنسبة الى البحر  
علم حينئذ انه عدم بالنسبة  
اليه

### **المسئلة الرابعة**

المختار عنـدى أن الملك  
أفضل من البشر ويدل  
عليه وجوه أحدها انه  
تعالى لما أراد أن يقرر  
عند الخلق عظمتة استدل  
بكونه إلهاً للسموات  
والارض وما بينهما ما فقال  
في سورة عمر رب السموات  
والارض وما بينهما الرحمن  
لا يملكه كون منه خطايا ثم  
انه لما أراد الزيادة في تقرير  
هذا المعنى قال بعده يوم



هذه اذولية تستغنى عن المؤثر سلما ان الوجوب بالنسبة له كما عدم ان كان لم يثبت انه يقتضي ان سبب  
 بيانه ان علم الحاجة ان المؤثر هو الحدوث لا الاله كان فاذا كان ذلك لمؤثرا بعد لم يستحق ان المؤثر  
 سلما انه لا بد من سبب فلم قلت ان الدور باطل (قوله) ولان العلم قد قبل المعقول فيلزم ان يكون كل  
 واحد منهم ما قبل نفسه فماتدعي ان علمية بالزمن أو بالذات أو بمعنى آخر فان عنيت به الاول فهو  
 باطل لانه لا معنى لمكون الشيء مؤثرا في الغير الا صدور الاثر عنه على ما تقدم فقبل صدور الاثر عنه  
 يستحيل ان يكون مؤثرا واذا كان كذلك استحال تقدم العلم على المعقول بالزمان وان عنيت به التقدم  
 بالذات فنقول تعني بالتقدم بالذات كونه مؤثرا قبله أو تعني به أمرا آخر ان عنيت به المؤثر كان قولك  
 لو كان كل واحد منهم ما مؤثرا في الآخر لكان كل واحد منهم ما متقدما على الآخر لانه لا شيء على نفسه  
 وان عنيت به أمرا آخر فلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم لئلا يتبين من فائدة الدلالة على ان الشيء يستحيل  
 ان يكون متقدما على نفسه بذلك المعنى سلما فساد الدور فلم قلت ان التسلسل باطل (قوله) ذلك مجموع  
 مقتضى كل واحد من تلك الآحاد قلنا لا سلما انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات بانه مجرع وكل  
 لان هذه الالفاظ مشعرة بالتناهي فلا يصح اطلاقها الا بعد ثبوت التناهي وهو اول المسئلة  
 سلما انه يصح وصفها بذلك ان كما قول ان دل ما ذكرته على فساد التسلسل فلهنا ما يدل على صحته  
 بيبانه وهو ان هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر فلو مؤثر فيها ما ان يكون محدثا أو قديما فان  
 كان محدثا دل الكلام فيها كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل فيكون ذلك اعتراف بصحة التسلسل أو  
 ينتهي الى تديم وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين فنقول تأني ذلك القديم في ذلك  
 الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف فان لم يتوقف على شرط لزم من قدم المؤثر قدم  
 هذا الحادث والا لكان نسبة صدور الاثر عن المؤثر كنسبة لا صدور عنه وان لم يقتصر صدور عنه  
 الى مرجع متفصل فقد ترجح الممكن لاعتنا سبب ذلك بسبب اقباب الصانع وان امتنع لم يكن  
 المؤثر التام قبل حصول ذلك المتفصل المرجح مؤثرا تاما ما هذا خلف واما ان يتوقف على شرط فذلك  
 الشرط ان كان قديما عايدا الاشكال وان كان محدثا فاما ان يكون مقارنا لذلك الحادث أو سابقا عليه  
 فان كان مقارنا فالكلام في حدوثه كالكلام في الاول فان كان شرط حدوثه هو الحادث الاول لزم الدور  
 وان كان شرط حدوثه حادثا آخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثا سابقا  
 عليه فنقول حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فناءه  
 يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث لا بد لها من مؤثر فان كان هو الحادث الذي عدم  
 الآن لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وان كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور وان كان حادثا  
 آخر لزم التسلسل فظهر أنه لا بد من التزام التسلسل سلما صحة دليلكم على وجود واجب الوجود ولكنه  
 معارض بوجهين آخرين الاول ان الفرضنا موجودا واجب الوجود لكان وجوده اما ان يكون مساويا  
 لوجود المكنات واما ان لا يكون والقسم الثاني باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوما  
 واحدا والاول ايضا باطل لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا لما هيته أو لا يكون فان كان الاول  
 كان ذلك الوجود محكما وله علة فاعلة ان كانت تلك المساهية كان المعدوم علة للوجود وهو محال  
 وان كان غيرهما كان واجب الوجود مقتضى وجوده الى سبب متفصل هذا خلف وان لم يكن ذلك  
 الوجود عارضا لما هيته وهو محال لانه على هذا التقدير يكون تمام حقيقة مساويا للوجود الذي هو  
 وصف عارض لما هيته انا وكل ما يصح على الشيء يصح على مثله فيلزم أن يصح على ماهيته كل ما يصح على  
 وجودنا فيكون وجوده محكما ومحدثا وهو محال الثاني انه لو كان واجب الوجود لكان قديما

ان ادب ان الله قسمة الى  
 يوم القامة كان أو في وهذا  
 باطل فذلك باطل الثالث  
 انه تعالى قال في حق محمد  
 صلى الله عليه وسلم  
 فاتمعهوا لعلكم تفلحون  
 وقال تعالى قل ان كنتم  
 تحبون الله فاتبعوني  
 يحببكم الله فلو اني بالمعصية  
 لوجب عليا بحكم هذه  
 النص من متابعتي فعل  
 ذلك الذنب وهذا باطل  
 فذلك باطل وأما جميع  
 الآيات الواردة في هذا  
 الباب فاما ان تحمل على  
 ترك الافضل أو ان ثبت  
 كونه معصية لا محالة فذلك  
 انما وقع قبل النبوة  
 المستشهد السادسة  
 في أن نبينا أفضل من  
 سائر الانبياء عليهم السلام  
 ويدل عليه النقل والعقل  
 أما النقل فهو انه تعالى  
 وصف الانبياء بالاوصاف  
 الجميلة ثم قال محمد صلى  
 الله عليه وسلم أولئك الذين  
 هدى الله فبهم اهتداهم اقتده  
 أمره بأن يقتدى بهم  
 بأسرهم فيكون آتيا به  
 والا يكون تاركا للامر  
 وتارك الامر عاص وقصد



على مثله والامكان محجوج الى المؤثر على ما تقدم (١) **مسئلة** مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر الى مؤثر آخر فاما ان يدور أو يتسلسل أو ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب أم بطلان الدور فلان الشئ اذا احتاج الى غيره كان المحتاج اليه متقدما في الوجود على المحتاج فلو افتقر كل واحد منهما الى الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر فبلازم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر على المتقدم على نفسه ومتقدما على المتقدم على نفسه هذا خلاف وأما بطلان التسلسل فلان مجموع تلك الامور التي لانهاية لها متقدما على كل واحد منها وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن فالجموع ممكن وكل ممكن فله مؤثر فالجموع له مؤثر والمؤثر ما بنفس ذلك المجموع أو مراد اخلافه أو امر خارج عنه والاول باطل لان المؤثر متقدم على الاثر فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال والثاني باطل لان كل واحد من اعداد ذلك المجموع فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلة ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلة لم يكن علة لذلك المجموع فثبت أنه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها الى الواجب ومتى ثبت كونه واجبا لانه ثبت انه ازل قديم باق أبدى (٢) فان قيل لم لا يجوز ان يقال مدبر العالم ممكن الوجود لكن الوجود به أولى فلاجل

(١) أقول بعض هذا الكلام وهو الطريق الثاني خطاي وليس يدل على ان للعالم صانعا بل يدل على احتياج كل ممكن أو حادث من اجزاء العالم الى مؤثر ولا يدل على ان الجميع محتاج الى مؤثر وذلك لا يمكن الا بالرجوع الى الطريق الثاني وقوله ان كانت النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير ذي شعور لزم أن يكون المختلف مرات مضمومة بعضها الى بعض ليس بشئ لان البسائط حال الامتزاج لا يجب أن تقتضي ما يقتضي كل واحد منها حال الانفراد

(٢) أقول في ابطال التسلسل موضع نظر وذلك انه أثبت لمجموع الامور الغير المتناهية مؤثرا بسبب احتياج المجموع الى احاده وانما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لانهاية لها في الاحاد واذا لم يكن كل واحد من تلك الاحاد علة لنفسه ولا لعلة يلزم أن لا يكون علة بانفراده للمجموع ولا يلزم أن لا يكون هو مع سائر الاحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ يكون على المجموع داخلية فيه ولا يلزم من ذلك أن يكون علة للمجموع خارجة فلا يتم مطلوبه وفي قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلة لم يكن علة لذلك المجموع نظر لانه اذا اراد انه لم يكن علة تاممة كان صحيحا لاننا لنفرضه من مجموعا مؤثرا من واجب وممكن هو معلول لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لنفسه ولا لعلة ومع ذلك يكون كل واحد منهما جزءا من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة منه وأما اثبات امتناع ما لانهاية له في الوجود بدليل التطبيق كما قاله في الكتب الحكيمية فلا يتم والدليل هو ان يفتقر من غير المتناهي جملة متناهية ويتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان ويقال لا بد من أن يكون احدي الجملتين أنقص من الاخرى بعدد متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين كما مر بيانه وانما لا يتم حمل ما قلنا في الحوادث ويتم حمل ما مر وهو أن يكون من مدبر العالم الى ما لانهاية له جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجودا والجملتان متطابقتان في الخارج من غير احتياج الى توهم ومتساويتان في الجانبي الذي يلي العالم ومن الواجب أن يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بواحدة من العلل في الجانب الآخر الذي فرض غير متناه ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضى لتناهيها مع فرضها غير متناهيين وذلك خلف فاذن كون العلل غير متناهية محال فالنسبة محال

الافلاك تجري مجرى  
الابدان لا... لا... لا...  
وانما كتب تجري مجرى  
القلوب ونسبة البدن  
الى البدن والقلب الى  
القلب كنسبة الروح الى  
الروح في الاشراق  
والصفاء

**المسئلة الخامسة**  
في اثبات وجوب عصمة  
الانبياء عليهم السلام في  
وقت الرسالة و يدل عليه  
وجوه اربعة ان كل من  
كانت نعمة الله تعالى عليه  
أكثر كان صدور الذنب  
منه أقيح وأخش ونعمة  
الله تعالى على الانبياء  
أكثر فوجب ان تكون  
ذنوبهم أقيح وأخش من  
ذنوب كل الامم وان  
يسبق حقوا من الزجر  
والنوبع فوق ما يستحقه  
جميع عصاة الامة وهذا  
باطل فذلك باطل الثاني  
انه لو صدر الذنب منه لكان  
فاسقا ولو كان فاسقا  
لو جوب ان لا تقبل شهادته  
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق  
فنبأ فتنبأوا واذا لم تقبل  
شهادته في هذه الاشياء  
الخغيرة فبأن لا تقبل في

لا يمكن مع عدم ما وانعدم في محض لا خوصية فيه زنا لا تميز فلا يصلح للافضة فلو قيل لا نسلم انه  
 وانما يبين في مفسرة فقال سبحانه ان لا يكون من مع عدمه فلو قيل لا نسلم انه  
 لا تميز فيه فلا لا نسلم فان عدمه انما هو عدم في محض لا يميز بينه وبينه وعدم الحركة لا يميز  
 وكذلك عدمه لا يميز بينه وبينه عدمه لا يميز بينه وبينه عدمه لا يميز بينه وبينه عدمه لا يميز  
 على الصديق وسائر العدميات ليس كذلك سمعنا كونه له كونه عارض بما أنه لو كان وجودا  
 لمكان مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مستلزاما لمكان مطلقا فيكون ممكنا  
 مطلقا وان كانه كانت حقيقة مركبة وكل مركب مفتقر خا جرائه وغيره ويس مركب فهو مفتقر الى  
 غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فالواجب ممكن هذا خلف والجواب بيان ان في الواسطة معلوم الضرورة  
 وبما يبرهان على ما تقدم (قوله) العدميات قديمة فلما لو كفي ذلك في أن يكون خالقا فاجوز أن يكون  
 الانسان معدوما وان كانت الصفات التي تتبعه موجودة وذلك عين السفسطة أما المراضة بخوابها  
 لا نسلم كون الشيء موصفا مشتر كافيه بين المرحوبات (١) (الاسم الثاني في الصفات) وهي اما سلبية  
 او ثبوتية (القول في السلوب) سلب ما به تائه تعلى مخالفة لسائر الماهيات لعدم اختلافها  
 لابي هاشم فانه قال ذاته مساوية لسائر الذات في الذاتية وانما تختلف باختلافها لوجودها اربعة  
 هي الحمية والعالمية والموجودية والقادرية خلا لاني على بن سينا فانه زعم ان ماهيته نفس الوجود  
 والوجود معنى مشترك فيه بين كل الموجودات وزعم انه انما تازع في الممكنات بقيد سلبى وهوان  
 وجوده غير عارض اشى من الماهيات وسائر الوجودات عارضة لسائر الصفات لغيره لو كانت بصفة  
 لخصائص المساواة بالذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيره هذا ان لم يكن الامر  
 كان الجائز غنيا عن السبب وهو محال أو الامر فيلزم التسلسل (٢) (قوله سلب ما به تائه تعلى غير

من مبدعائه والوهم يقيس ما لا يكون في زمان على ما في الزمان كما سرفى لمكان والعلم كذا على عن  
 اطلاق التقدم المكافى على البارى كذلك أى عن اطلاق التقدم الزمانى عليه بل ينبغي ان يقال ان البارى  
 تعالى تقدم ما خارجا عن القسمين وان كان الوهم خارجا عن توجه

(١) أقول كل ما ذكره في هذه المسئلة خطا لعدم فهمه كلام الملاحدة في هذه المسئلة وهو انهم  
 قالوا مبدأ الكل تعالى واحد وهو وجود لا يعنى ان الوحدة التي تتقابل الأكثرية لاحقة به والوجود الذي  
 يقابله العدم يصح عليه فانه مبدأ الجميع المتقابلات ومبدع الجميع ما سواه فهو واحد موجود من حيث  
 كونه مبدأ الواحد الكثير ومبدع الوجود والعدم المتصورين بآراء الوجود ولا يصح الحكم عليه  
 ايضا بالوجوب فان الوجود بالامكان والامتناع متقابلان ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدأ العقل  
 وخالف ما يفعله العقل فاذا هو ليس هو موجود ولا معدوم ولا بواحد ولا بكثير ولا بواجب ولا بغير واجب  
 يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع ولا مبدع وبالعوائى هذه التبرئة وتفى تنزيهه  
 عن هذا التنزيه والحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا وان كان كلاما من جنس الطامات لا طائل  
 فحتمه لكنه بعيد عما ذهب اليه المصنف واغترض عليه

(٢) أقول أكثر المنة ذهبوا الى ان جميع الذات مساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم  
 هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والصحة التي تفرد أبو هاشم بانها لله تعالى دون غيره وهي صفة الالهية  
 وأما أبو على بن سينا قال ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدة بالعرض ماهية وماهيات الممكنات  
 معروضة لا وجود وهي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود فاذا لا يكون بين ماهية الله تعالى وبين سائر  
 الماهيات مشاركة بوجه البتة انما تكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات الممكنات لكنه يقول

### المسئلة السادسة

الحق أن محمدا صلى الله  
 عليه وسلم قبل نزول الوحي  
 ما كان على شرع أحد من  
 الانبياء عليهم السلام وذلك  
 لان الشرائع السابقة على  
 شرع عيسى عليه الصلاة  
 والسلام صارت منسوخة  
 بشرع عيسى عليه الصلاة  
 والسلام وأما شريعة عيسى  
 عليه السلام فقد صارت  
 مقطوعة بسبب ان الناقلين  
 عندهم انصارى وهم  
 كفار بسبب القول بالثلاث  
 فلا يكون نقلهم حجة وأما  
 الذين بقوا على شريعة  
 عيسى عليه السلام مع  
 البراءة من الثلاث فهم  
 قليلون فلا يكون نقلهم حجة  
 واذا كان كذلك ثبت أن  
 محمدا صلى الله عليه وسلم  
 ما كان قبل النبوة على  
 شريعة أحد

### المسئلة السابعة

القول بالمعراج حق أم من  
 مكة الى بيت المقدس  
 فلقوله تعالى سبحان الذى  
 أسرى بعبده ليلا من  
 المسجد الحرام الى المسجد  
 الاقصى وأما من المسجد  
 الاقصى الى ما فوق السموات

والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض موجودا فيه الا وقد كان موجودا قبل تلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم بيانه في باب القديم والحديث فليزمن من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك محال لا يقال تقدم الماري تعالى على العالم بزمن مقدرا لا بزمن محقق وتفسيره ان الله تعالى تقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لما كان ذلك الزمان اول لاننا نقول تقدم الماري تعالى على العالم اذا كان حاملا في نفس الامر محققا وذلك التقدم لا يتحقق الا بواسطة الزمان استحالة كون الزمان مقدرا بل لا بد وأن يكون محققا والجواب قوله لا يجوز ان مدبر العالم جائز الوجود له كن الوجود به أولى قلنا قد تقدم (قوله) هب انه جائز الوجود على التساوي لكن انما يحتاج الى المؤثر لو كان محدثا قلنا قد بينا ان غاية الحاجة الى الامكان فقط (قوله) ما الذي عنت بتقدم العلة على المعلول قلنا العقل عالم يفرض للمؤثر وجود استحالة أن يحكم عليه بكونه مؤثرا في الغير ومردنا من التقدم هذا القدر (قوله) لا يمكن وصفه بكونه كلا ومجموعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا مرادنا من الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها (قوله) المؤثر في حدوث الحوادث اليومية اما القديم او الحديث قلنا قد بينا ان المؤثر هو الصانع اقدم المختار وان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا المرجح (قوله) واجب الوجود اما أن يكون وجوده عين ماهيته أو غيرهما قلنا بل عين ماهيته وقد تقدم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود مشترك فيه (قوله) يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان قلنا اذا حاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان (١) \* مسألة \* صانع العالم موجود خلافا للملاحدة لعنهم الله تعالى لئلا لم يكن موجودا

بمنه انه ليس كذلك واذا أتى جميع ما أتوا به من الخصال الحميدة فقد اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون أفضل منكم وأما العقل فهو ان دعوته بالتوحيد والعبادة وصلت الى أكثر بلاد العالم بخلاف صائر الانبياء عليهم السلام أمام موسى عليه الصلاة والسلام فكانت دعوته مقصورة على بني اسرائيل وهم بالنسبة الى أمة محمد صلى الله عليه وسلم كالقطرة بالنسبة الى البحر وأما عيسى عليه الصلاة والسلام فالدعوة الحق التي جاء بها ما بقيت البتة وهذا الذي يقوله هؤلاء النصارى فهو الجهل المحض والكفر الصريح والكذب الصريح فظهر ان انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد صلى الله عليه وسلم أكمل من انتفاع صائر الامم بدعوة صائر الانبياء عليهم السلام فوجب أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من صائر الانبياء عليهم السلام

(١) أقول قوله في معارضته دليل ابطال التسلسل باثبات صحة ان كانت المؤثرية في الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وجوابه الصحيح ان يقال عدم الحادث السابق شرط به يتم المؤثر في الحادث اللاحق والعدميات يجوز ان تكون شرطا كاملا ببيانه وقوله في الجواب عن ذلك اننا بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا المرجح فيه نظره انه لم يبين الى الآن كون المؤثر مختارا وانما سيبينه فيما بعد بناء على حدوث العالم فان بني حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور وأيضا ادعاء ان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين لا المرجح غير مسلم فان المختار هو الذي يكون قوله تبعا لارادته ودواعيه لا ان يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداعي يكفي في الترجيح وقول القدماء ان الجامع مختار أحد القرضين المتساويين من غير ترجيح أحدهما على الآخر مردود فان غاية كلامهم ان الترجيح في أمثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على انه غير موجود فان المخير هو الذي لا ترجح أحد دواعيه على الباقية والغير موجود قطعاً في كثير من المختارين من ان البسطة حاكمة بان الترجيح من غير مرجح محال وأما المعارضة الاولى لاثبات واجب الوجود بان وجود واجب الوجود ان كان مساويا بالوجود للممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس بشيء فان من فهم الفرق بين المعاني المتواطئة والمعاني المشككة عرف ان الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوي وان كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا وحينئذ لا يلزم منه ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان يذهب الى ان الوجود ليس بمشترك وقوله ان كانت على الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علة للوجود فيماطل لان الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره في سائر المواضع وأبطله ههنا وأما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه بان تقدم الماري على العالم كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر فقد سبق ما يرد عليه والحق ان الماري تعالى ليس بزمن والزمان

بأنه لو حل في شيء ما سمع وجوب أن يعمل أو منع جواز أن يعمل والاول باطل لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير وكما هو ممكن فيكون الواجب لذاته ممكننا هذا خلاف الثاني ان غيراته اما الجسم أو العرض فيلزم من وجوب حلوله في الغير اما حدوثه أو قدم الجسم والعرض وهو محال لأن الثاني أيضا باطل لان ما دام يجب حلوله في المحل كان غفيرا عن المحل وانغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل وهذا الدلالة ضعيف لانه يقال لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحل (قوله) لو وجب ذلك لمكان مقتضى ذلك المحل فلنا لا نسلم ولم لا يجوز أن يقال انه لذاته يوجب انفسه صفة هي الحالة في ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه الى أن يرى انه يجب انصافه بكونه علما قادرا وان لم يلزم احتياجه الى شيء فكذلكها (قوله) بان غير ما الجسم أو العرض قلنا لا نسلم فانكم ما أقمتم دليلا قاطعا على ذلك فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى أو وجب لذاته علة لا أنفسا ثم انه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالة في ذلك المحل سلمنا لصحة لكن لم لا يجوز أن يقال انه لا يجب حلوله في المحل بل طلقا لكن ذاته تقتضي الحل في المحل لكن بشرط حدوث المحل وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل وهذا كما تتولد ان كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب ان يكون بشرط وجود العالم ولا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يحصل في المحل مع جواز أن لا يحصل (قوله) انغنى عن المحل لا يحل فلنا هذا مجرد لدعوى قائل الدليل والمعتمد في ابطال الحل ان المعقول من الحل هو حصول العرض في الخير تبع الحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح عليه الحصول في الخير ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحل عليه محالا (١) **مسئلة** انه تعالى ليس في شيء من الجهات خد لا ذلك كراعية من انه ليس بتخيير ولا حال في التخيير وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلا وذلك معلوم بالضرر وقولان كانه تعالى ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة يستدعي تخصيصا وذلك المحض لا بد ان يكون مختارا وكل ما كان فعلا فاعل مختار فهو محدث فكونه في المكان محدث هذا خلاف وان خالف سائر الامكنة كان ذلك المكان موجودا لان الاختلاف في النفي المحض محال وذلك الموجدان لم يكن مشارا اليه لم يكن الموجد فيه مشارا اليه فان كان كونه كذلك بالذات كان جسيما فاذا فرضنا الله تعالى موجودا فيه كان المارئ تعالى حالا في الجسم وهو محال وان كان بالعرض كان ذلك عرضا حالا في الجسم فالما رئي تعالى لما كان حالا فيه كان حالا

الاتحاد لا ينبغي ان يقال عليها الا بعد تحقق معانيها وان كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليه ما قامه المستنف

(١) ذهب بعض النصاري الى حلول الله تعالى في المسيح وبعض المتصرفية الى حلوله في العارفين الواصلين والمعقول من الحلول عند الجمهور قيام موجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته فان غنى به غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور عناه وقولهم غير الله اما الجسم أو العرض ممنوع كما ذكرنا توطن الغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل فصحيح على ما فرضنا الحلول به اما على معنى غير ذلك فنميز معلوم وقوله المعقول من الحلول هو حصول العرض في الخير تبع الحصول محله فيه يقتضي ان يكون حلول الصورة في المادة لا غير معقول وحلول الاعراض النفسانية في النفوس غير معقول ولو كان الامر كذلك لمكان ذلك في نفى جميعها ولما استعمل المتكلمون بعير ذلك في اقامة الدلالة على نفسه اهل اقتصر واعلى القول بان ذلك غير معقول والحق ان حلول الشيء لا يتصور الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين الابتسوط المحل ولا يمكن ان يتعين واجب الوجود بغيره فاذا حلوله في غير هذا الوجه محال

أن محمدا صلى الله عليه وسلم معصوم الى جميع الخلق وقال بعض المفسرين ودانته معصوم الى العرب خاصة والدليل على فساد هذا القول ان هزلء سلوا أنه رسول صادق الى العرب فوجب أن يكون كلما يقوله حقا وثبت بالتواتر انه كان يدعى أنه رسول الله الى كل العالم فلو كذبناه في ذلك لزم التناقض والله أعلم **المسئلة العاشرة**

في الطريق الى معرفة شرعه انه علمه السلام بقى في الدنيا الى أن بلغ أصحابه الى حدود التواتر الذي يكون قولهم مفيدا للعلم ثم بأسرهم قولا الى جميع الخلق أصول شريعتهم فصارت تلك الأصول معلومة وأما التفاريع فانها معلومة بالطرق المنظومة كاختبار الآحاد والاجتهادات والله أعلم

**باب الثامن في النفوس الناطقة وفيه**

**مسائل**

**المسئلة الاولى**



مركبة لأنها لو تركبت لافتقرت إلى كل واحد من أجزائها وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم (١) (مسئلة)  
 أنه تعالى ليس بمختلخ خلافا للجبس مية لنا لو كان مختلخا كان مثل سائر الاجسام فيلزم اما حدوثها  
 أو قدورها وهذه الدلالة ممكنة على تماثل الاجسام وقد تقدم القول فيه واستحوال من وجه آخر وهو  
 أنه تعالى لو كان مختلخا كان مساويا لسائر المختلخات في أصل التميز فان لم يخالفها من وجه آخر  
 لزم المماثلة مطلقا فيلزم اما حدوثها أو قدورها وان خالفها في وجه آخر لزم وقوع التركيب في ذاته  
 ويمكن أن يقال لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفة لما هيته سائر الاجسام وان كانت مساوية لها في  
 الحصول في الخيزان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد والاولى أن يقال لو كان مختلخا  
 لكان اما أن يكون منقسميا أو غير منقسم والاول يقتضي التركيب وهو محال والثاني باطل على  
 القول بنفي الجوهر الفرد وعلى القول بانثابته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الاشياء تعالى الله عنه  
 علوا كبيرا وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بان كل جسم مركب من الماهية الخاصة له لا أحد الجزأين  
 غير الحاصلة للجزء الآخر وكل واحد من تلك الاجزاء يكون حيا عالما قادرا على الاستقلال فيفرض  
 التي تكثير الآلهة وهو محال وهذا المستدل يلزم ان الانسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل  
 احياء وعلماء وقادري (٢) (مسئلة) أنه تعالى لا يتحد بغيره لأنه تعالى حال الاتحاد بقاء موجودين  
 فهما اثنان لا واحد وان صار معدومين فلم يتحد ابل عدما وحدث ثالث وان عدم أحدهما وبقي الآخر  
 فلم يتحد لان المعدوم لا يتحد بالموجود (٣) (مسئلة) أنه تعالى لا يحل في شيء احتيج أمحانها

الوجود المتقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو بما هيته شيء لاله ولا غيره بل هو امر على  
 محمول على الوجود الخاص بالله وعلى سائر الموجودات بالتمسك كيك وإيس هو واجب الوجود وما الزام  
 التسلسل في حجة فيمكن ان يدفع بان يقال الصفات المختلفة يقتضي طريقتها على الذات المتساوية  
 لانفسها فانه بين حواشئها العلل المختلفة في معلولاتها وأيضا اذا جاز تعلق المختار باحد متساويين من  
 غير مرجح فها جاز تعلق الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجح

(١) أقول الماهية المارة عن الوجود والعدم كيف يعقل أمكانها فان الامكان نسبة بين الماهية  
 والوجود وأيضا الماهية الموحدة ملتزمة من الماهية والوجود فهي أولى بالامكان لاسيما الوجود  
 حاصل عنها فهو ممكن وهو أحد أجزاء المجموع وهذا يلزم مذهبه

(٢) أقول لو كان مختلخا لم يكن منفكاً عن الاكوان فيلزم حدوثه لما مر سواء كان مماثلاً لغيره  
 من الاجسام أو مخالفا وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجه لزم وقوع التركيب ليس بصحيح  
 مطلقا بل الصحيح انه ان خالفها بوجه داخل في ماهيته وحينئذ لا يكون التماثل مطلقا انما التماثل  
 المطلق يقتضي ان تكون المخالفة بعارض وحينئذ لا يلزم التركيب وأما قوله لو كان منقسميا لكان  
 مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون مركبا وأما القابل للانقسام فلا يلزم تركيبه الا اذا صح  
 الاستدلال بالانقسام على اثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول بذلك والاستدلال الاخير مبني على ان  
 الجزء يجب ان يوصف بما يوصف به الكل وذلك مما لم يذهب اليه أحد بخلاف عكسه

(٣) أقول قال بالاتحاد من القدماء فرقو رنوس وهو قال اذا عقل العاقل شيئا اتحد بذلك المعقول  
 واذا عقل الاشياء اتحد بالعقل انفعال فصار هو مع العقل انفعال واحد وأيضا قالت النصارى به حين  
 قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحدت سموات المسيح بالا لهوت وأيضا قال  
 بعض المتصوفة من المسلمين به حيث قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتهى تعينه وصار الوجود هو  
 الله و يقولون لتلك المرتبة القناء في التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارة عن غير المفهوم من

فلقوله تعالى التركيب طبقا  
 عن طبق والحديث المشهور  
 أما استبعاد صعود شخص  
 من البشر الى ما فوق  
 السموات فهو بعد  
 لوجوده شقي الاول انه كما  
 يوجد في المادة صعود الجسم  
 الثقيل الى الهواء الخالي  
 فكذا ذلك بعد نزول الجسم  
 الهوائي الى الارض فلو صح  
 استبعاد صعود محمد صلى  
 الله عليه وسلم لصح استبعاد  
 نزول جبريل عليه السلام  
 وذلك بوجوب انكار النبوة  
 والثاني انه لما لم يعد  
 انتقالا بل ليس في اللحظة  
 الواحدة من المشرق الى  
 المغرب وبالضد فكيف  
 يستبعد ذلك من محمد  
 صلى الله عليه وسلم والثالث  
 انه قد صح في الهندسة ان  
 الفرس في حال ركضه  
 الشديد في الوقت الذي  
 يرفع يده الى أن يضعها  
 يتحرك الفلك الاعظم  
 ثلاثة آلاف فرسخ فثبت  
 ان الحركة السريعة الى  
 هذا الحد ممكنة والله تعالى  
 قادر على جميع الممكنات  
 فكانت الشبهة زائلة  
 (المسئلة التاسعة)



بما كلفين عند حدوثهم و - حدوث شرائط وأجزاء أصحها مما هي وأردت أن نعلم من حدوثه  
كل شيء محضاً ولا يمكن الحكم عليه لانا المحنة ولا لانا امتناع قوله صحة لا تصاف - بوجوه غير صحة وجود  
الصفة قبل النزاع فيه لكن الأولى متروكة على الثانية لا بصحة لا تصاف به متروكة على شققة وشققة  
متوقفة على وجوده وأما المعارضات فالضابط فيها شيء واحد وهو ان المتغير اضافة الصفات الى الاشياء  
لانفس الصفات وقد دللنا فيما تقدم على ان الاضافة لا وجود لها في الخارج (١) **مسئلة** افق  
الكل على استعماله لالم على الله تعالى وأما الذات العقلية فقد اثبتنا الفلاسفة والمباون ينكرون ونهائنا  
ان اللذة والالم من قواعب اعتداد المزاج وتمايزه وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يحمل  
ان اعتدال المزاج هو حب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السوء واحد رافعة السوء والمعتد ان تلك  
اللذة ان كانت قدعة وهي داعية الى فعل الملتذ به وحده ان يكون رحدة الملتذ به قبل ان أوجده لان  
لداعي الى ايجاده قبل ذلك - وحده ولا مانع كمن ايداد شيء في ايجاده محذور كانت حدثه كان محل  
الحوادث قامت العلامة هذه الدلالة لا تبطل لالم وأما لدية نحن لا نقول نه يلبس بخلق شيء آخر حكمه  
ندعي ان علمه اكمله المطلق هو حب اللذة والدلالة التي تدعوها لا تدع صقلها وتقدره اب كل من عدو  
في نفسه كما لا فرح من تصور في نفسه فصاناً له واذا كان كنهه سبحانه وتعالى اعظم الكمالات وعلمه كماله  
أحل العلوم لم لا يجوز ان يستلزم ذلك أعظم اذات والجواب انه باطل باجماع لا وكذلك لالم (٢)  
**مسئلة** افق الكل على أنه تعالى ليس موضوعاً بالالور واطعوم وروائح والمعتمد الاجماع

(١) أقول صحة الاتصاف اضافة راضافات عنه بغير وجوده غير الوجود لا يمكن حصوله في  
الازل فلا يلزم من صحة اتصافه اضافة راضافات في الازل ولا في غير الازل بزمه وأيضاً لو كانت صحته  
الاتصاف بوجوده لا يكفي كونه اأزلية وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف بغير صحة وجود الصفة  
ولا يلزم من ثبوت احدهما اأزلية لثبوت الاخرى صحيح وجوابه بان صحة الاتفاق يتوقف على صحة وجوده  
ليس شيء لان صحة حدوث المقدور من القادر يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده  
مطلقاً بل يتوقف على صحة وجوده مقدور لذاته وان امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضر  
ذلك في صحة المقدور ومنه وقوله صحة القائم غير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نقياً خاضعاً لا يمكن الحكم  
عليه بالصحة غير صحيح لان الخالق كان في الازل بحيث يصح صدور أثره فيما لا يزال وليس المراد بصحة  
العالم في الازل الا صحة صدور ذلك الاثر فيما لا يزال وأما المعارضات بخوابها ما ذكره والاضافات يمكن ان  
تتغير وتكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثره واعلم ان المعتمد في هذا المقام الاستدلال باستتاع التغير  
عليه معه لا امتناع انفعاله في ذاته

(٢) أقول اللذة والالم اللذان من قواعب المزاج فلاشك في استعمالهما عليه تعالى وقوله ان كانت اللذة قدعة  
وجب ان يوجد الملتذ به قبل أن أوجده لان تقدم داعي اللذة لازم على داعي الابداء انما يصح اذا كان  
الملتذ به من فعله وعلى تقديره يصح لو كان داعي الابداء متحداً بمعايير الداعي اللذة أو كان داعي الابداء  
ايضاً قديماً لكنه غير كاف في الابداء لبعده وجود الملتذ به واذا كان داعي اللذة داعي الابداء بغيره يلزم  
التلف المذكور وقوله هذه الدلالة لا تبطل الا بمتعين اذ ليس اليه داع لا يلزم هذا التللف وقوله  
الفلاسفة يقولون علمه بكماله وتقدير اللذة والالم اللذين وجههما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى  
ليس بغيره لانه مفقود عن الانفعال والتسلط باجماع لامة يفيد في عدم اطلاق لفظي اللذة والالم عليه  
تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي لا يوصف تعالى بها الا في العين الذي ادعاه الفلاسفة  
فالاجماع حاصل ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الإلم ادراك منافي ولا منافي له تعالى

آخوه والافق غير ما هو غير  
الم في فانفس غير هذه  
الصفة الثابت ان الانسان  
اذا رأى لون شيء علم  
بضرورة العقل ان طعمه  
كذا وكذا والقاضي على  
الشئيين لا بد وأن يحضره  
المقضي عليهم ما فيهنا شيء  
واحد وهو المدرك لجميع  
المحسوسات المدركة  
بالحواس الظاهرة وأيضاً  
اذ تخيلنا صورة ثم رأيناها  
حكماناً ان هذه الصورة  
المرئية صورة رذائل الخيل  
فلا بد من شيء واحد يكون  
مدركاً لهذه الصورة  
المصورة وملك الصورة  
المقبولة لان القاضي على  
الشئيين لا بد وأن يحضره  
المقضي عليهم ما وأيضاً اذا  
تخيلنا صورة مخصوصة  
وأدركنا معاني مخصوصة  
كالعداوة والصداقة فانا  
نركب بين هذه الصور  
وبين هذه المعاني فوجب  
حصول شيء واحد يكون  
مدركاً للصورة والمعاني حتى  
يقدر على تركيب بعضها  
لبعض والالكان الحاك  
بشيء على شيء غير مدرك  
لها وهو محال وأيضاً اذا

في الحال في الجسم فكان حال في الجسم هذا خلف (١) **(تنبيه)** الظواهر المتضمنة للجسمية والحياة لا تكون معارضة للدلالة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل وحينئذ امان يقوَض علمها الى الله تعالى على ما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على قوله وما نعلم تأويله الا الله واما ان يستعمل تأويلها على التفصيل على ما هو مذهب أكثر المتكلمين وتلك التأويلات مستقصاة في المطولات (٢) **(مسئلة)** لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية لذا وصح انصافه بها كانت تلك الصفة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصفة اذ لا يمكن ذلك محال لان صفة انصافه بها لا يتوقف على صفة وجودها اذ لا وذلك محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال فان قيل هذا يشكل بمان العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم حوازه وجوده لذلك اذ لا في كذا هاتم نقول صفة انصاف الذات بالصفة عن صفة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فانا نقول بصح انصاف الذات ازلها بهذه الصفة ولو كانت في نفسها ممكنة كانت الذات قابلة لكذا وهذا لا يسند محي كون الصفة في نفسها صحيحة ثم نقول ماذا كره ان يدل على قولك ففهمنا ما يدل على قولنا من وجوه الاول وهو ان العالم محدث فقله لم يكن فاعل لا للعالم ازل لان الفاعل ولا فعل محال ثم صار فاعلا والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى الثاني وهو ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما بانيان العالم موجود فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ثم صار عنده وجود العالم عالم ابو جوده الثالث وهو انه تعالى لم يكن رايا لوجود العالم ولا سامعا لوجود الاموات لان رؤيته موجودا مع انه ليس بوجود خطأ وهو على الله تعالى محال ثم ان وجود العالم والاصوات صار اربابا وسامعا الرابع وهو انه تعالى لا يجوز ان يخبر في الازل بقوله اما ارسلنا نوحا لان ذلك اخبار عن أمر مضى وذلك في الازل كذب وهو على الله تعالى محال ثم صار بعد ارسال نوح عليه السلام مخبر عن ذلك الخامس وهو ان الله تعالى لم يكن لماز يداوعرا بقوله وأقيموا لصلاة وآتوا الزكاة لان خطاب المعلوم على سبيل الالتزام سفسفه وهو على الحكيم غير جائز ثم صار لماز

الصحيح ان الانسان ليس عبارة عن هذه الخفة المحسوسة وبدل عليه وجوه أحدها ان الانسان حال ما يكون شديد الاهتمام بهم من المهمات فانه قد يقول قلت كذا وفعلت كذا وأمرت بكذا وهذه الضمائر دالة على نفسه المخصوصة فهو في هذه الاحوال عالم بذاته المخصوصة وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة والمعلوم مغاير لغير المعلوم الثاني ان جميع أعضائه الظاهرة والباطنة آخذة في التدوير والافعال لان البنية مركبة من الاعضاء الآلية وهي مركبة من الاعضاء البسيطة وهي حارة ورطبة والحارة اذا أثرت في الجسم الرطب أصعدت عنه البخار العظيمة فلهذا السبب يحتاج الحيوان الى الغذاء ليقوم بدلا لاجزاء المخلة اذا ثبت هذا فنقول الاجزاء والاعضاء كلها في التبدل والنفس المخصوصة التي لكل احد واحدة باقية من اول العمر الى

(١) أقول جميع الجسمية افقوا على انه تعالى في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن السكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيثم انه تعالى في جهة فوق العرش لانهاية لها والبعديين بين العرض أيضا غير متناه وقال أصحاب البعد متناه وكلهم نفوا عنه جسمان الجهات واثبتوا له النكت الذي هو ممكن غيره وباقي أصحاب ابن الهيثم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر الجسمية وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بجمته وذهابه واستدلال المصنف بنفي التخييز على نفي الجهة اعادة للدعوى والاختصاص بكان هو فيه ان كان باختباره لا يقتضي أمرا زائدا لخصيصه به كما قالوا في اختياره أحد المتساويين من غير ترجيح والمكان ان لم يكن وجودا كان كونه في المكان اذ لا غير منه كره على تقدير امكان تحيزه ومخالفة مكانه لسائر الامكنة لا يقتضي كون مكانه موجودا فان العدميات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب اليه وان كان المكان غير مشار اليه لم يجب من ذلك كون المتمكن غير مشار اليه فانه من الجائز ان يصير عند المتمكن مشارا اليه كما يقال في الصورة والهيولى والاشكال الذي أورد على المتمكن على تقدير كونه مشارا اليه بانه امان يكون جسم أو عرضا ليس يختص بهذا الموضع بل هو وارد على امكنة جميع الاجسام وهما قسم آخر وهو ان يكون خلوا للجسم وقد مر فيه ما كان ينبغي ان يقال فيه والمعلم منها ان الكائن في الجهة قابل للقسمة والاشكال وغير متقل من الاكوان وكل ذلك محال في حقيق واجب لوجود

(٢) أقول الذي ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلا ونظرا وذلك كما ذكره

نصرتا فاقية لان قبضات الاثر عن المصدر ان توقف على انفسه ما في قيد جديد له لم يكن الحاصل  
اولا صدر تاما وان لم يتوقف عليه كان صدورا لا اثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرد  
الاتفاق وتجويزه يقتضي تجويزا فاقيا لا يمكن لذاته في وقت واجب لذاته في وقت آخر فثبت بان  
اثبات المصدر فثبت ان المكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر ومما يبرر كذلك ان  
مذهب المعتزلة ان الاخلال بالشواب والعرض يقتضي الجهل والحاجة للجهل على القديم ومما يلزم  
المتنوع ممنوع فلاخلال بينهما ممنوع فصدر وجهه عنه واجب وذهب أهل السنة ان ارادة الله تعالى  
وقدرته متعلقان بايجاد الأشياء متعينة والتعريف على صفاته ممنوع فتكون المؤثرية واجبة ونقيضها ممنوع  
فامكان التردد مردود ومن مذهب الكل ان الله تعالى عام في الازل بان أي الجزئية اتوجدت وأيهما  
لا توجد وما تمنع تغير العلم به يلزم امتناع تغير العلوم والقدر على المتنوع فثبت كنه في الطرفين  
غير معتبرة على جميع المقالات الثاني ان المكنة في الطرفين اما ان تبت حال حصول أحدهما أو قبل  
ذلك والاول باطل لان حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ونقيضه محال وامكان التردد بين  
الواجب والمحال محال والثاني أيضا كذلك لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال  
الممتنع الحصول في الحال والموقوف على الحال محال فخصوله بقيد كونه في الاستقبال ممنوع في الحال  
والممتنع لا يمكن فيه الثالث قولنا القادر يجب ان يكون مترددا بين الفعل والترك انما يصح ان لو كان  
الفعل والترك مقدورين له لكن الترك محال ان يكون مقدورا لان الترك عدم وعدم نفي محض  
ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا أثر فيه تأثيرا عدميا ولا ان قولنا ما أوجد معناه انه بقي على  
العدم الاصل فاذا كان العدم الحالى عن ما كان استحال استناده الى القادر لان تحصيل الحاصل  
محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحالة ان يقال القادر هو الذي يكون مترددا بين  
الفعل والترك فان قلت الترك هو فعل المضد للقادر مترددين فعل الشيء وبين فعل ضده قلت فيلزم ان  
أن لا يخلو القادر عن فعل أحد الضدين فيلزم انما قدم العلم أو قدم ضده وأنت لا تقول به النوع  
الثاني سلمنا ان القادر في الجملة معقول لكن تعدد اثباته هنا لوجوه الاول وهو انه تعالى لو كان قادرا  
لكانت قدرته اما ان تكون أزلية أو لا تكون والاول محال لان التمكن من التأثير يستدعي صحة  
الاثار لكن لا صحة في الازل لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بالاول والجمع  
بينهما متناقض والثاني محال لان قدرته اذا لم تكن أزلية كانت حادثة فافتقرت الى مؤثر فان كان  
المؤثر محتملا اعادة البحث كما كان وان كان موجبا كان المبدأ الاول موجبا فان قلت انه في الازل  
يمكنه الايجاد فيما لا يزال وحاصله ان امتناع الاثر عند قيام المتنوع فيكون لهضموا بالمناقص قلت  
المناقص ان كان يمكن الزوال لذاته فليقرض ارتفاعه وحينئذ يصح الفعل الازلي هذا خلف وان كان  
ممتنع الزوال لذاته فليقرض وجب ان يكون كذلك أبدا اذ لو جاز ان يتقلب ممكن الجاز ان يقال العالم  
كان ممتنع لذاته ثم انقلب واجبا الثاني ان المقدور القادر لا بد وان يتجزع عن غيره لان اقتدار القادر عليه  
نسبة بين القادر وبينه وما لم يتجزع المنسوب اليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره  
ولا يمكن ان القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع بين السواد والبياض يستدعي امتياز  
أحدهما عن الآخر ولان كونه قادرا على ايجاد الحركة بدلا عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز  
كل واحد منهما عن الآخر فان التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما فثبت انه لا بد من التميز وكل  
متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بمتوقف على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل القدرة لزم الدور ولزم  
اثبات الثابت وانه محال فان قلت شرط التعلق بتحقيق الماهية والحاصل عن التعلق هو الوجود فثبت

هو وصف بهذه الصفة ركن  
عضو من أعضاء البدن  
بشار إليه فانه ليس كذلك  
فثبت ان الانسان شيء  
آخر سوى هذا البدن  
وسوى هذه الأعضاء  
الرابع قوله تعالى ولا  
تخسروا الذين قتلوا في  
سبيل الله أمواتا بل أحياء  
عند ربهم يرزقون فهذا  
النص يدل على ان الانسان  
بعد قتله حي والحس يدل  
على ان هذا الجسد بعد  
القتل ميت فوجب أن  
يكون الانسان مغايرا لهذا  
الجسد الخامس ما روي  
عن النبي صلى الله عليه  
وسلم انه قال في بعض  
خطبه حتى اذا جل الميت  
على نعشه رفر فرجه  
فوق النعش ويقول يا ألهي  
ويا ولدي لا تلعن بكم الدنيا  
كما لعبت بي وجه الدليل  
ان هذا النص يدل على انه  
بقي جوهر حي ناطق بعد  
موت هذا البدن وهذا  
يدل على ان الانسان غير  
هذا الجسد

### المسئلة الثانية

أطبقت الفلاسفة على ان  
النفس جوهر ليس بجسم

والاصحاب قالوا اللون جنس وتحت أنواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال والنسبة الى بعض صفة نقصان وأيضا الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء عنها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بشيئ البعض أولى من الثاني فوجب ان لا يثبت شيء عنها ولقائل ان يقول تدعى انه ليس بعض أولى من البعض في نفس الامر أو في عقلا وهذه الاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معيننا من غير ان تعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم منه الا عدم علمنا بذلك المعين فلما عدمه في نفسه فلا (١) القول في الصفات الثبوتية **مسئلة** اتفق الكل على انه تعالى قادر على كل شيء والافلاسة لما انه ثبت افتقار العالم الى مؤثر فذلك المؤثر اما ان يقال صدر الاثر عنه مع امتناع ان لا يصدر أو صدر مع جواز ان لا يصدر والاول باطل لان تأثيره في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد ابطالناه وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قدما عاد الا لزم فان كان محدثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول ولزم التسلسل اما مع هو محال أو لا الى اول فيلزم منه حوادث لا أول لها وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا نفي بالقادر الا ذلك (٢) فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا لقوله يلزم من قدمه قدم العالم قلنا اما ان يكون صحيح الوجود في الازل أو لا يكون فان كان الاول لم يكن قدم العالم محالا فنحن نلتزمه وان كان الثاني كان لهية وجوده بذاته واذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم لان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر والذي يؤيده وهو ان القادر عندك هو الذي يصح منه الابدان والله تعالى كان قادرا في الازل ولم يلزم من ازلية قدرته صحة الابدان اذ لا يلزم من القدرة الا لزمية حصول الصحة في الازل فلم لا يجوز ان لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم في الارل سلمنا انه لو لم يتوقف تأثيره في العالم على شرطه لزم من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز ان يقال تأثيره في وجود العالم كان موقوفا على شرط حادث وحدوث ذلك الشرط على شرط آخر لا الى أول والكلام فيه يرجع الى **مسئلة** حوادث لا أول لها سلمنا انه لا بد من القادر لكن لم قلنا انه واجب الوجود ولم لا يجوز ان يقال واجب الوجود اقتضى لقائه وجودا قديما ليس يتبسم ولا جسماني وذلك المعالول كان قادرا وهو الذي خلق العالم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على القادر لكنه معارض بنوعين من الكلام الاول أن يبين ان حقيقة القادر على الوجه الذي قلتموه محال وبيان من وجوه الاول ان المصدر ان استجمع جميع ما لا بد في المصدرية سلبا أويجابا امتنع الترتك فان احتمل قديم من القيود المعبرة بامتناع الفعل الاذا قيل ان الشيء الواحد يكون مصدرا للفعل تارة والترتك أخرى من غير حال البتة في الحالين لكنه يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال وأيضا فالمصدر به على هذا التقدير

(١) أقول التسلسل بالاجماع في العقليات يلزم عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه تعالى لا يجوز ان يكون محالا لا عراض لا امتناع انفعال ذاته

(٢) أقول قدينا من قبل ان اثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا أول لها ولهذا بناء على ما هيتهنا واعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة والافلاسة لا ينكر ون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما أو لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والافلاسة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما واقلوه لم يلزم بالعلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكوا بعدم العلم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به يدعي

رأينا هذا الانسان علمنا انه انسان وانه ليس بفارس فالما كرم على هذا الجزئي بذلك الكل وجب ان يكون مصدر كلهما فثبت بهذه البراهين انه لا بد وأن يحصل في الانسان شيء واحد يكون هو المدرك لجميع المذكرات بجميع انواع الادراكات وأيضا ان الفعل الصادر عن الانسان فعل اختياري والفعل الاختياري عبارة عما اذا اعتقد في شيء كونه زائدا النفع فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل فيضم ذلك الميل الى أصل القدرة فيصير مجموع ذلك الميل مع تلك القدرة موجبا واذا كان كذلك فهذا الفاعل لا بد وأن يكون مدركا فلو لم يكن مدركا لما كان هذا الفعل اختياريا فثبت انه حصل في الانسان شيء واحد هو المدرك لكل المذكرات بجميع انواع الادراكات وهو الفاعل لجميع انواع الانفعال وهذا برهان قاطع واذا ثبت هذا فنقول نظاهر ان مجموع البدن ليس



لعلنا نلنا أفعاله بحكمة متقنة فكل ما كان كذلك فهو عالم والمقدمة الأولى حسنة والله ثمه تدبره  
فان قيل لا نسلم ان هذا العالم فعله ولم لا يجوز ان يكون قول الواسطة سلمنا ان كان المراد من الفعل المحرك  
هو الذي يكون مطابقا لمنفعة أو ما يكون مستحسنا في العرف أو أمرا دائما فان أردت به الأول فما زال  
تردوا به كون الفعل مطبقا للمنفعة من كل الوجوه أو من بعض الوجوه ان أردت به الأول فهو ممنوع  
ولم قلت ان المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه فلتا رانها ليست كذلك لكثرة مناشاها في  
العالم من الآفات ان أردت به الثاني فسلم ان كون الفعل شتلا على النفع من بعض الوجوه  
لا يدل على كون فعله عالما لان فعل الساهي والثائم بل الحركات الصادرة عن الحسادات قبيحة يكون  
نافعة من بعض الوجوه أو ان أردت بالمحكم ما يكون مستحسنا في العرف فاما ان تردوا به ما يكون  
مستحسنا على وجه لا يمكن تصوره ما هو أحسن منه أو تردوا به كونه مستحسنا في الجملة فان أردت به  
الأول فلا نسلم ان العالم كذلك فالأندري ان ترتب المكروا في السموات أو ترتب أيدان الحبوات  
على وجه أكل فيما هو لا نعلمه ممكن أم لا فان أردت به الثاني فسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل  
على القائل فان فعل الساهي والثائم قد يستحسن من بعض الوجوه ما ان أردت لاحكام والاتقان  
معنى فالتأذ كره لنتكلم عليه واثم نزلنا عن التمسك اذ لم قلت ان فعل المحكم يدل على علم الفاعل

دفعه هو من القول بترجح احد مقدوري المخار من غير مرجح بل بان معنى استجماع المصدر  
جميع ما لا بد منه في المصدرية هو بان يكون المؤثر المختار مأخوذ مع قدرته التي يستمرى بالقياس  
اليها الطرفين ومع داعية الذي يترجح أحدا الطرفين وسبب ذلك وقوع الفعل بعد هار لا ينافي  
وجودية الاختيار فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع الطرفين  
الذي يتعلق به الداعي وهذا كما اذا فرض وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض  
الوقوع لا ينافي الاختيار وبذلك بطل قوله فيثبت المتمكن من الفعل والتبرك غير معتبرة في حقيقة  
القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق والضح الوجه في الجواب عن الاشكال التي  
أوردتها في المذاهب فان الحكمة في جميعها حصرت ناعته ان القدرة والوجوب واقع باعتبار الارادة  
والعلم والمعارضة الثانية بان الحكمة لا تثبت في حال الحصول لان الحاصل حينئذ واجب ومقابلته بمنع  
في الحال مدفوعة لما ذكره وهو ان الحاصل في الحال هو المتمكن من الحصول في الاستقبال الان  
ذلك لا يقتضي في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنه للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع في الاستقبال  
يمكن الاجتماع مع وجود الحكمة في الحال وممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال حتى يلزم منه الحال  
والمعارضة الثانية بان القادر على قوله كما متردد بين الفعل والتبرك لا يكون مقدورا بجوابها  
ان القادر هو الذي يصح عنه أن يفعل وان لا يفعل لأن يفعل التبرك والمصنف أورد في جوابه  
ما أوردته في جواب المعارضة الثانية ولكنه بعبارة أخرى وأما ما أوردته في النوع الثاني من المعارضة  
وهو أن المتمكن من الاثر يستدعي صحة الاثر فالجواب عنه ان المتمكن من التأثير في الازل متمنقض  
ولذلك كان المتمكن من التأثير مطلقة مستدعي الاثر بعد ذلك والمعارضة التي بعدها وهي التي  
سمها عند الجواب بالرابطة وهي أن المقدور لا بد وأن يكون متميزا عن غيره حتى يختص القادر  
بإيجاده فجوابها ان التميز العقلي كاف وجوابه بنفي الامور النسبية غير نافع ههنا والمعارضة الموسومة  
بالخامسة وهي أن تعلق القادر بالمقدور المطلق لا ينافي وأما المقدور المعين فامراضي وهو الذي سمي  
بالخالية وحكمه حكم سائر الاضافات والمعارضة الأخيرة بان الموجودية صفة لله وجد في ان كانت  
ممكنة او جود وقعت بالقادر عاذا لتقسيم وان كانت واجبة وجوب وجود الاثر معه فجوابه ما قيل  
في الصفات الاضافية

بالآلات الجسدانية واحتج  
الرئيس أبو علي على كونها  
بمجردة بوجوه الأول ان  
ذات الله تعالى لا تنقسم  
فالحلم به بمنع أن يكون  
منقسمها فلو حل هذا العلم  
في الجسم لا تنقسم وذلك  
محال الثاني ان العلوم  
الكاملة صور مجردة فاما  
أن يكون تجردا للتجرد  
المأخوذ عنه وهو باطل  
لان المأخوذ عنه هو  
الاشخاص الجزئية أو  
التجرد الآخذة فيتمشدد  
يكون الآخذ مجردا  
والاجسام والجسمانيات  
غير مجردة والاثان  
القوة العقلية تقوى على  
أفعال غير متميزة وتقوى  
الجسمانية لا تقوى عليها  
فالقوة العقلية ليست  
جسمانية والجواب عن  
الأول ان قوله أن ما يكون  
صفة للمنفعة يجب أن  
يكون منقسما ينتهض  
بالوحدة والنقطة  
وبالاضافات فان القوة  
لا يمكن أن يقال انه قام  
بمنصف بدن الاب نصفها  
وبثلثه ثلثها وعن الثاني  
ان النفس الموصوفة بذلك



فالدلائل لما كانت متقدمة قبل التعلق لم تكن مقدورة لان اثبات الثابت محال فالتعلق هو الذي ليس  
بثابت وهو إما وجود أو موصوفية لذات بالوجود لكن ذلك محال لا يبين ان المتعلق متميز والمتميز  
ثابت اذا ليس بثابت فهو ثابت هذا خلف اسأل لو كان قادرا من الازل الى الابد ثم اذا أوجده  
لم يبق مقدور الاستحالة ايجاد الموجد وذلك التعلق القديم قد فني وعدم القديم محال الرابع اذا قلنا  
القادر يمكنه ان يوحده فالحديث ليست عبارة عن نفس الاثر اما أولا فلان الموجودية صفة لا وجود  
والاثر قد لا يكون صفة له فان العالم ليست صفة لله تعالى وأما ثانيا فلما اذا قلنا الاثر انما وجد بالقادر  
لان القادر أو جده فلو كان المفهوم من قولنا أو جده نفس وجود الاثر لكان قد قلنا انما وجد الاثر  
لانه وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك محال فظهر ان الموجودية صفة لا وجود  
فهى ان كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر المختار عاذا التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجود  
الاثر لان الموجودية بدون وجود الاثر البتة محال عقلا ثبت ان المؤثر لا يفعل الا على سبيل اليجاد  
الجواب قوله انما لم يوجد العالم في الازل للاستحالة وجوده ازالا لما وقع العالم بالقدرة والاختيار  
في الازل محال اما استمادها الى العلة الموجبه غير محال فلم يصلح هذا ما نعاين صدور علة العلة القديمة  
في الازل سلمنا كونه محالا في الازل امكن لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لم يصبر بسبب ذلك ازلنا  
فيكون يجب ان يوحده قبل ان وجد لان العلة قائمة والمانع المذكور قد فني فاما حوادث لا أول لها  
فقد تقدم ابطالها وأما الوساطة فقد أجمع المسلمون على ابطالها اما المعارضه الاولى فجوابها انه لم  
لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع بجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدر الاثر وتارة لا يكون ونحن  
قد بينا ان المختار هو الذي يمكنه ان يرجع الى المرح وأما الثانية فجوابها اما التمكن ثابت بالنسبة الى  
المقدور قبل دخوله في الوجود قوله لا يمكنه في الحال على انشئ الذي سيوجد في المستقبل قلنا انسلم  
ولم لا يجوز ان يقال حصل في الحال التمكن من ايجاده في المستقبل وأما الثالثة فجوابها ان القادر هو  
الذي يصح ان يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكنا والفعل انما يصح فيما لا يزال فلا يجوز ان كان الله قادرا  
في الازل على التكوين فيما لا يزال وأما الرابعة فجوابها ان النسبة التي ادعيت لها وبنيتم عليها الامتياز  
منوعة فليس في الوجود الا القدرة والمقدور وأما الخامسة فجوابها ان التعلق اضافي لا وجود لها  
في الايمان فلا يلزم عدم القديم وأما السادسة فجوابها ان الموجودية اضافية لذات الى الاثر  
والاضافات لا وجود لها في الايمان (١) **مسألة** اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الاقدماء

(١) أقول تلخيص الاعتراض الاول هو ان الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود  
القدرة والداعي لو كان متمتعاً لا امتناع دعوه الداعي الى الوجود ولكن مع المؤثر الموجب أيضا متمتعاً  
لا امتناع تحصيل الحاصل فاذا الحدوث يرد على الاختيار بل كما وجب أن يقع مع المختار وجب أن  
يقع مع الموجب فان امتناع كون الفعل ازيداً اثاراً معهما على السواء وجوابه ان مقارنته الاثر للمؤثر  
الموجب واجب وليس بتحصيل الحاصل بل هو حصول يجب أن يتبع حصولاً آخر مختلفاً عنه لا يمكن  
الاسباب وقوعه على شرط غير المقارن فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لا أول  
لها والحاصل ان المؤثر ان كان موجبا كان العالم اما قديماً وأما محدثاً موقوف على حوادث لا أول  
لها بينا امتناع كونه قديماً وامتناع وجود حوادث لا أول لها امتنع كونه موجبا وحديثه وجب كونه  
مختاراً للقسمة الحاصره لها وأما ابطال الوساطة باجماع المسلمين فليس كما ينبغي والمقدم في ابطالها  
ان الوساطة متمنع أن تكون واجبة الوجود لا متمنع أن يكون الواجب أكثر من واحد فاذا هي ممكنة  
هي من جملة لعالم من المراد من العالم ما سوى المبدء الاول فادن وقوع الوساطة بين واجب الوجود  
لله وبين العالم محال والمعارضه الاولى من النوع الاول مدعوه عند المحققين من المتكلمين لا بما

ولا بجسماني وهذا عندى  
باطل والدليل عليه وهو  
انه لو كان الامر كما قالوا  
لكان تصرفها في البدن  
ليس بآلة جسمانية لان  
الجوهر المجرد يتمنع أن  
يكون له قرب وبعد من  
الاجسام بل يكون تأثيره  
في البدن تأثيراً مجرداً  
الاختراع من غير حصول  
شيء من الآلات والادوات  
واذا كانت النفس قادرة  
على تحريك بعض  
الاجسام من غير آلة  
وجب أن تكون قادرة  
على تحريك جميع الاجسام  
من غير آلة لان الاجسام  
بأسرها قابلة للحركة  
والنفس قادرة على  
التحريك ونسبة ذاتها الى  
جميع الاجسام على السوية  
فوجب أن تكون النفس  
قادرة على تحريك جميع  
الاجسام من غير حاجة الى  
شيء من الآلات والادوات  
ولما كان هذا الثاني باطلاً  
كان المقدم باطلاً أما اذا قلنا  
انه جوهر جسدي  
فورا في شريف حاصل في  
داخل هذا البدن فثبت  
يمكن أن تكون أفعاله

**مسئلة** اتفق المعتزلة على أنه حتى لو كنهم مختلفون في معنى كونه حيا فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسنين البصري إلى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالما فادرا فيس هناك الالات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الجمهور من المعتزلة إلى أنه صفة احتج أصحابنا بأنه لو لا اختصاص ذاته لاصحح أن يعلم ويقدروا الالم يكن حصول هذه المحنة أولى من لا حصولها ولغاثل أن يقول لم لا يجوز أن يكون حقيقة المخصوصة كافية في هذه المحنة والافوى أن يقال الامتناع أمر عديم لما تقدم بيانه مراراً فعدم الامتناع يكون عدما لعدم فيكون ثبوته (١)

**مسئلة** اتفق المسلمون على أنه تعالى يريد لكونهم مختلفون في معناه فذهب أبو الحسنين البصري إلى أن معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الاجتاد وعن البخاري أن معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي أن معناه في أفعال نفسه كونه عالما بها وفي أفعال غيره كونه أسرا بها وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم صفة زائدة على العلم لئلا نحصل أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها أو بعدها يستدعي مخصصا وليس هو القدرة لأن شأنها الاجتاد الذي نسبتها إلى كل الاوقات على السواء ولا العلم لأنه تابع للعلم ولا يكون مستتباً بعلمه لا امتناع الدور وظاهر أن سائر الافات لا يصلح لذلك سوى الارادة فلا بد من اثباتها فإن قيل لا نسلم جواز حصول الله تعالى قبل أن حصل وبعبارة ولم لا يجوز أن يقبل لا مكان لها في ذلك الزمان المعين والدليل عليه وهو أن المفهوم من حصوله في ذلك الزمان وحسب أن يبطل الذات فهو اذا صفة زائدة على الذات لكن هذه الصفة يستحيل حصولها في ذلك الزمان فإذا امكان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت فإذا عقل هذا لم لا يعقل في غيره فإن قلت الامكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها قلت ينقض بما ذكرنا ثم نقول هذا الغاي يصح لو كانت الماهية متغيرة قبل وجودها لكن ذلك باطل لأنه بناء على أن الماهية متغيرة حال عدمها وهو قول بان المعدوم شيء وهو باطل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت يقتضي لامكان وشرط حصولها في وقت آخر يقتضي الامتناع كما كان الطبيعة الارضية بشرط حصولها في المركز يقتضي السكون وبشرط حصولها في

ذلك صدور أثر من شيء بسيط باطل لأن القبول ليس بأثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه الأثر واحد فإن حصول أثر غير فـه لا يكون بأثر حصل منه وجوابه عن قولهم يشبه التأثير بالوجوب ويشبهه القبول بالامكان أن ذلك بالامكان العام وهو لا يتأني الوجوب ليس بصحيح لأن مرادهم أن الفعل مع مؤثر يجب أن يوجد ومع قابله لا يجب وهذا الممكن بازاء لا يجب فكيف يجتمع مع يجب والمعارضة الثانية بأن العلم كمال ولا يمكن أن الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه أنه خطابي ولا يندفع بقوله أن العلم كمال والجهل نقصان وتعالى ذاته عن النقصان فإن القائل يقول وتعالى الله عن الاستغادة كما لا عن غيره أيضا وفي الاستغادة عن الله ليس بخطابي والجواب أن الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة أما الذوات الكاملة وصفاتها أيضا تكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات وكما العلم من هذا النوع فإن سبب كماله كونه من صفات الله تعالى

(١) أقول الذين يذهبون إلى أن الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون إلى أن الحياة صفة زائدة والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية وما جعله المصنف أقوى وهو أن الامتناع عديمي فعلمه ثبوتي مناقض لما ذكره مرارا من أن الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتي

الامتياز ليس بالماهية ولا يلزمها لأن النفوس الانسانية متعددة بالنوع ولا بالعوارض أيضا لأن الاختلاف بالعوارض انما يكون بسبب المسواد وهو اذ النفوس الابدان وقبيل الابدان ليست الابدان موجودة واعلم ان هذه المحنة مبنيّة على أن النفوس متعددة بالماهية وليد كفي تقريره دليلا وأيضا فلم لا يجوز أن يقال هذه النفوس قبل هذه الابدان كانت متعلقة بابدان أخرى فهذا الدليل لا يصح الابدان ابطال التماسخ ودليله في ابطال التماسخ مبني على حدوث النفس فيلزم الدور

#### المسئلة الرابعة

قالوا التماسخ محال لانا قد دللنا على أن النفس حادثه وعلة حدوثها هو العقل الفعال وهو قديم فلا يلزم أن يكون فيضان هذه النفوس عن العقل الفعال موقوفا على شرط حادث لوجب قدم هذه النفوس لأجل قدم علمها ولما كان ذلك باطلا علمنا

وبيانه من وجوه أحدها أن الجاهل قديته في منه الفعل المحكم نادرا واتفق العقلاء على أن حكم الشيء حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز أيضا مرتين وثلاثا وأربعاً وثانيها أن فعل النحلة في غاية الأحكام وهو بناء البيوت المسددة مع كثرة ما فيها من الحكمة التي لا يعرفها إلا المهندسون وكذا العنكبوت يبنى بيوتها في غاية الأحكام وكذلك نرى كل واحد من الحيوانات تأتي بالافعال الموفقة لها بحيث يعجز عن تخصيصها أكثر إلا زكيا مع أنه ليس بشيء منها علم ولا حكمة وأثنى سلمان ما ذكرته يدل على كونه تعالى عالما لكنه معارض بامر من الأول أن كونه عالما بالشيء ونسبة بينهما وبين ذلك الشيء فنلك النسبة غير ذاتة لا لمحالة والموصوف بها والمقتضى لها هو ذاته تعالى فيكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو محال أما أولا فلا بل البسيط لا يصدر عنه الاثر واحد وأما ثانياً فإن نسبة القبول بالمكان ونسبة التأثير بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالمكان والوجوب معا الثاني أن العلم أن لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه وإن كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجا في استقادة الكمال إلى تلك الصفة والكمال بغيره ناقص بذاته والمحتاج إلى الغير ناقص لذاته أيضا وذلك على الله تعالى محال والجواب أما الكلام في الواسطة فقد تقدم وأما الأحكام فالمراد منه الترتيب الجيب والتأليف اللطيف ولا يشك أن العالم كذلك قوله إذا جاز صدق والفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجزم مرارا كثيرة قلنا بديهية العقل بعد الاستقراء شهادة بالفرق وأما الحيوانات فكل من فعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط وأما المعارضة الأولى فجوابها لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلا ومؤثرا (قوله) الواحد لا يكون مصدر الاثرين قلنا تقدم بطلانه قوله النسبة الواحدة لا تكون بالمكان والوجوب معا قلنا نسبة القبول بالمكان العام وهو لا ينافي نسبة الوجوب وأما حديث الكمال والعقضاء فخطأ في وهو معارض بما نقرر في البداية أن صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان (١)

العلم الكلي نفس جزئية شخصية وذلك العلم صادر مقارنا أساسا لأعراض الخالفة في تلك النفس فإذا لم قصر هذه الأشياء مانعة من كون تلك الصورة كلية بذلك لا يصير كون ذلك الجوهر جسمانيا مانعا من كون تلك الصورة كلية وعن الثالث أن قوله القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية قول باطل لأنه لا وقت يشار إليه إلا والقوة الجسمانية ممكنة العقاء فيه ومع بقائها تكون ممكنة التأثير والافعال قد انتقل الشيء من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو محال

### المسئلة الثالثة

قال أبو علي هذه النفوس الناطقة حادثة لانها لو كانت موجودة قبل الابدان فهي في ذلك الوقت إما أن تكون واحدة أو كثيرة فالأول محال لانها لو كانت واحدة فإذا تكثرت وجب أن يعدم ذلك الذي كان واحدا وتحدث هذه الكثرة والثاني محال لان حصول

(١) أقول قدما الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي إضافة ما للعالم إلى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد أن يتصورا العالم بصورة المعلوم ولا يمكن أن يعقل المبدأ الأول شيئا من غيره وإن كان واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتبارين حتى يمكن أن يعقل الإضافة بينهما ولا كثرة في المبدأ الأول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو نقض العلم على الموجودات التي هي معلولاته بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود على الموجودات مذهبهم والباقيون منا ومن أهل الملل جميعا اتفقوا على أنه تعالى عالم ما الأحكام والاتقان فقد بظهر لمن يتأمل أحول الخلق وينظر في تشريح الأعضاء ومنافعها وهبته الأفلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها وبديهية العقل حاكمة بان أمثال ذلك لا يصدر عن لا علم له ولا يتذكر ممن يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل النادرة وهو جاهل ألا ترى أن من كتب مرارا خطأ حسنا لا يمكن أن يتصور أنه أحمى جاهل بالخط وأما الواسطة فقد تقدم بطلانه وإيجاد من يفعل فعلا محكما من العلم بحيث يتقدر على ذلك ويعلم دقائقه فعل في غاية الأحكام وأما البحث عن معنى الأحكام والاتقان فالقول بان الحكم يكون كل واحد يفعل فعلا محكما فهو عالم بديهي وغير الموقوف على اكتساب تصورات أخرائه يقتضي أن يكون تصور الحكم بديهيًا وأما أفعال الوسطاء وأفعال الحيوانات فهي أفعال الله تعالى عسى من يقول لا مؤثر إلا الله وأما عند غير متعلق مثل هذه الحيوانات محكم وإيجاد العلم فيها والهامها حكم من إيجاد تلك الأفعال من غير توسطها والمعارضة الأولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضى لها ذاته وهي تعلما فيكون الواحد فاعلا وقابلا للجواب عنها أن الإضافات لا توجد إلا في العقل وهي تكون بين شيئين يقتضي كل واحد منهما صفة الإضافة في الآخرة فيكون فاعلا وقابلا للشيء الواحد وقوله يلزم من

أن يرجح الغرض أو لا الغرض فلما ارادة الله تعالى منزه عن الغرض برهني واجب به الفعل بالبرهان  
ذلك في ذلك الوقت لتمام (١) المسئلة في المسئلة عن الله تعالى مع بغيركم احتشاقوا في هذه

النفوس لا يبقى بعد فسادها

فوجب ان يكون محال

ذلك الامكان جوهرا

آخر فتكون النفس

مركبة من الهوى والصورة

وحينئذ نقول ان الهوى

النفس وجب قيامها

بذاتها قطعا للتسلسل

فوجب ان لا يصح التسلسل

عليه مع انه جوهري مجرد

فكون قابلا للصورة

العقلية وليست النفس

الالهية الجوهرية فيقال

لهم لا يجوز ان يكون

قبول تلك الهوى لتلك

الصورة العقلية كان

مشروطا بمحصل تلك

الصورة فغنى ذلك القبول

المسئلة السادسة

اعلم ان طريقنا في بقاء

النفوس اطباق الانبياء

والاولياء والحكماء عليه

ثم ان هذا المعنى يتأكد

بالافانعات العقلية فالاول

ان المواظبة على الفكر

يفيد كمال النفس ونقصان

البدن فلو كانت النفس

تموت بموت البدن لامتنع

ان يكون الموجب نقصان

البدن وليطأ لانه سببا

(١) اقول المجبة التي اوردها على اثبات الارادة خاصة بفعال تقع في أزمنة أما في لا يكون واقعة  
في أزمنة مثل خلق الزمان والجسم وسائر على زمان ان كانت ارادة احتيج في اثبات الارادة هناك  
الى جهة أخرى الا ان يقال انها محسوسة من غير ارادة وذلك مما لم يقر ولوا به والجهة التي تشمل الجمل هي  
أن يقال لخصيص بعض ما يخص بالاشياء من جميع المقدورات يحتاج ان يخص وهو الارادة الا أن  
المصنف لما جوز أن يخص القادر أحد الطرفين من غير تخصيص السبب عليه باب اثبات الارادة  
بطلما وكان لما لم أن يقول ان قدرته تعالى تعالى بوقت لا يجد دون وقت من غير تخصيص وقوله  
المخصص ليس التدرج متناقض لما ذهب اليه في ما هو ان المختار بعكسه الترجيح من غير مرجح وقوله  
ولا اهل لانه تابع للعلوم متناقض قوله ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لا يستحيل كون الموحب تابعا لموجبه  
والاعتراض بتجوز كون الاكان خاضعا بوقت معين لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان والجواب بان  
الموصوف بالمكان الحركة هو الجسم يقتضي ان يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بمحقق  
لان المكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا  
به وكون الامكان من لوازم الماهية لا يتفق بما ذكره لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان  
المقيد بشئ غير لازم لا يكون من لوازمها ولا يتناقضان باختلاف الدوام واللا دوام لا يكون لاختلاف  
موضوعها وقوله في الجواب عن تجوز كون الامكان مقيما لها بوقت ان الوقت ان لم يكن موجودا  
استحال ان يكون له أثر وان كان موجودا كان الكلام فيه كما في الاول لاجل دليله على اثبات  
الارادة بان يقال الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يخص بالارادة وان كان موجودا احتاج  
الى وقت آخر واردة اخرى تخص به وبسلسل قوله كون الماهية متعقبة بوقت وجودها بناء  
على ان الماهية متعقبة بحال عدمها فيه نظر لان الماهية متعقبة بوقت وجودها وقيل بعدمها قبلية  
بالات ولا يلزم منه ان يكون تقرر حال عدمها اذا كانت قبلية بالزمان والقول بان الحوادث  
مسوقة الى الانهالات الفلكية ان أراد بالاسناد كون الاتصالات شرط لوجوداتها لا ينافي كونها  
واقعة بقدرة الله تعالى والمعارضة بالارادة وانما يجب ان تكون نسبتها الى السبل على السواء كما كانت  
القدرة نسبتها الى السبل على السواء والارادة وعجزه عن الجواب عن ذلك والزام كون العلوم القديمة  
والارادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب فان الامحباب يقتصررون  
على القدماء التسعة ذات وثمانية اوصاف وهو التزم كونها غير متناهية والا صواب ان يقول الارادة  
القديمة تقتضي اضافات غير متعددة بحسب المرادات ووجود تلك الاضافات لا يكون الا في العقول  
والقدرة لا تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع المقدرات على السواء فلا بد من مرجح يرجح البعض  
لنبتة على به الاجداد والحق ان القائل بجواز كون القدرة متعاقبة ببعض المقدورات من غير تخصيص  
لا يمكنه اثبات الارادة الا بالسمع اما القائل بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل والسمع وقوله بان كون  
الشيء بحيث سببه لا يكون لاجل العلم بانه سببه لا يكون لاجل العلم بانه سببه لا يكون لاجل العلم بانه سببه  
ايجاده موصوفا بكونه بحيث سببه مجرد وكون القدرة غير صالحة للتعاقب بذلك الشيء من غير تخصيص  
وهما متناقضان لما ذهب اليه وقوله بنفي الغرض عنه تعالى فسبحي وبيانه والكلام فيه والقول بان  
الارادة واجبة لتعاقبها بجداد وقت دون وقت يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل وجودها وتخصيص  
الوقت بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير تخصيص



ان فيضانها عن تلك العلة  
القدرة موقوف على شرط  
حدث وذلك الشرط هو  
حدوث الابدان فاذا  
حدث البدن وجبان  
تعلق النفس متعلقة به  
فلو تعلقت نفس أخرى به  
على سبيل التناسخ لزم  
تعلق النفسين بالبدن  
الواحد وهو محال وأعلم انه  
ظهر ان دليله في نفي  
التناسخ موقوف على  
اثبات كون النفس  
حادثة فلو ثبتنا حدوث  
النفس بالبناء على نفي  
التناسخ لزم الدور وانه  
محال والاقوى في نفي  
التناسخ ان يقال لو كنا  
موجودين قبل هذا البدن  
لوجب ان نعرف أحوالنا  
في تلك الابدان كما ان من  
مارس ولاية بلدة سنين  
كثيرة فإنه يمتنع ان ينساها  
**المسئلة الخامسة**  
قالوا النفوس باقية بعد فناء  
الابدان لانها لو كانت  
قابلة لعدم لكان لذلك  
القبول محل ومحل يمتنع  
ان يكون هو تلك النفس  
لان القابل واجب البقاء  
عند وجود المقبول وجوده

الهواء يقتضي الحركة سلمنا الامكان فلم لا يجوز أن يقال الله تعالى خلق الافلاك وخلق فيها طامعا  
بحركة لها الذواتها ثم ان بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا هذا واذا كانت الحوادث العنصرية  
مرتبطة بالاتصالات الفلكية لها مناهج، عنة يتمتع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث  
العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة بها الى المخصص فان قلت فلم خلق العالم في الوقت المعين وما خلقه  
قبل ذلك ولا بعده قلت هذا انما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق أما عند  
الفلاسفة فلأن الزمان مقدار حركته معدل الفارق قبل وجودها لا يمكن وجود الزمان وأما عند المسلمين  
فلأن الزمان محدث واذا كان كذلك فقبل الحلق لازمان فيستحيل أن يقال لم يخلق في زمان آخر سلمنا انه  
لا بد من مخصص فلم لا يكفي القدرة (قوله) نسبتها الى الكل على السواء قلنا والارادة أيضا نسبتها الى الكل  
على السواء فلو تقرر الارادة الى ارادة أخرى لا الى نهاية فان قلت الارادة البدئية كانت على صفة لاجلها  
يجب تعلقها باحداث الحوادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداث ذلك الحادث في وقت آخر  
قلت لو كان الامر كذلك لم يكن الله تعالى بالحققة مختار بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة  
وأيا فان جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال قدرة الله كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها باحداث الحوادث  
المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداثه في وقت آخر وعلى هذا التقدير تستغنى القدرة عن  
الارادة سلمنا ان القدرة غير صالحه لذلك فلم لا يكفي العلم بيانه من وجهين أحدهما ان الله تعالى عالم بجميع  
المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصالح والمفاسد والعلم باشمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستقل  
بالدعاء الى الاتحاد والترك بدليل انما في الفعل مصلحة خالصة عن المضار دعانا ذلك العلم الى  
العمل بل اسنادا ترجع الى هذا الفعل أولى من اسناده الى الارادة فان الله تعالى أوقف على شفير  
جهنم وخلق فيه علما بما في دخول النار من المضار وخلق منهم ارادة وصول النار فلا يدخل النار  
ولا جل ذلك قدره يد الشئ ارادة قوية وتر كمالها بما فيه من المفسدة الثاني وهو ان الله تعالى عالم  
بجميع الاشياء فبعدم ان أيها يقع وأيها لا يقع وجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم  
بوجود ما علم وجوده فكان ذلك كافيا في التخصيص سلمنا ان ما ذكرته يدل على ذلك لكن معنا  
ما يبطله وهو ان المراد ما ان يريد اغرض أولا اغرض فان كان لغرض كان مستكلا بذلك الغرض  
والمستكمل بالغير ناقض بالذات وهو على الله تعالى محال واذا كان لا لغرض كان ذلك عبثا وهو على  
الله تعالى محال ولانه يقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال والجواب  
ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفا بما قبل ذلك والمحكوم عليه بهذا الامكان  
ليس هو المعهود بل هو الجسم الموجود قوله لا يجوز أن يكون محكما في وقت ممتنع في وقت آخر قلت  
الوقت ان لم يكن موجودا استحالة أن يكون له أثر وان كان موجودا كان الكلام كما في الاول (قوله)  
هذه الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية قلنا نستقيم الدلالة على ان جميع الممكنات واقع  
بقدرته الله تعالى أما المعارضة بنفس الارادة فتقوية وجوابها ان مفهوم كون الشئ مرجحا غير مفهوم  
كونه مؤثرا وذلك يوجب الفرق بين القدرة والارادة ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بما في  
السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علما وقد التزمه الاسناد  
أبو سهل الصعلوكي منا وهو الوجه ليس الا (قوله) لم لا يكفي علمه تعالى بما في الافعال من  
المصالح والمفاسد قلنا نستقيم الدلالة على ان أفعاله تعالى لا يجوز تعلقها بالمصالح (قوله) انما  
يوجد ما علم الله تعالى انه يوجد قلنا العلم بان الشئ سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد  
فكونه بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور بل لا بد من صفة أخرى (قوله) المراد ما



معناه كونه تعالى هو حد الاصوات دالة على معان خصوصية في أحسام مخصوصة واعلم أبا لانا انهم  
في المعنى لاننا نعتقد ان جميع الحوادث واقعة بتقديره الله تعالى ونسلم ان خلق الاصوات في الاجسام  
الجمادية والحيوانية جائز واذا ثبت ذلك فقد ساعدتهم عن المعنى وبقي ههنا لبراع اطلاق اسم المتكلم  
هل يقع في اللغة لهذا المعنى أم لا وهذا البحث اعزى لاحظ للعقل البتة فيه والمتكلمون من القرينين  
قد طورا فيه ولا فائدة فيه أما أصحابنا فقد اتفقوا على ان الله تعالى ليس بتكلم بالكلام الذي هو  
الحروف والاصوات بل زعموا انه متكلم بكلام النفس والمعتزلة ينكرون هذه المساهمة وبتقدير  
الاعتراف بما يكررون انصاف ذات الباري وتقدر بذلك ينكرون كونها واحدة فالخاصل ان الذي  
ذهبوا اليه فحقن من القائلين به الا اننا نثبتنا امر آخر وهم ينارعون في المساهمة والوجود والقدم والوحدة  
فهذه مقدمة لا بد من معرفتها للتخاض في هذه المسئلة مثله احتج الاصحاب على كونه تعالى  
متكلماً بأمر أحدها الله تعالى والحق يصح انصافه بالكلام فلو لم يكن الله تعالى وصوفاً  
بالكلام لكان مرصوفاً بغيره وهو نقص وهو على الله تعالى محال قالت المعتزلة التصديق وهو حق  
بالتصور في مساهمة هذا الكلام فان الذي نجد من أنفسنا ما هذه الحروف والاصوات أو يمثل هذه  
الحروف والاصوات وأنتم لا تثبتونها لله تعالى فان قلت أعني بالمرطاب الفعل قلت لم لا يجوز أن يكون  
ذلك الطلب هو الإرادة وأنتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الإرادة يكون قائم الله تعالى قديماً مبهماً  
لا يريد لكن هذا الفرق انما ثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلماً وذلك يتوقف على تصور مساهمة  
الكلام فلو بينا مساهمة الكلام لزم الدور ولترزأنا عن هذا المقام لكان لم قلت انه يصح انصاف  
ذات الله تعالى به وقرره بالوجود الثلاثة المذكورة في مسئلة السمع والبصر سلمنا انه يصح  
انصافه به لم يكن لم قلت ان ضده نقص وآفة بل الذي عنده نقص وآفة في العرف هو الجرح عن التلطف  
بالحروف وأما ضد المعنى الذي ذكرته فلم قلت انه نقص بل لو قيل ان ذلك المعنى هو النقص لكان أقرب  
فان ثبوت الأمور انتهى من غير حضور مخاطب سفة وهو نقص وبقية المسئلة تقدمت (١) وثانيها  
علمنا ان أفعال الله تعالى يجوز التقديم والتأخير لا يحوم أسسندناها الى مرجع وهو الإرادة فكذلك رأينا  
أفعال العباد مترددة بين الخطر والاياحة والندب والوجوب فاختصاصها بهذه الاحكام يستدعي  
مخصصاً وليس ذلك هو الإرادة لان الله تعالى قديماً لا يريد وبالعكس فلا بد من صفة أخرى وهي  
الكلام وهو أيضاً ضعيف لا نقول لم لا يجوز أن يكون معنى الوجوب والخطر هو ان الله تعالى عرف  
المكلف انه يريد عقاب من يترك الفعل الفلاني في الآخرة أو يريد اصال الثواب اليه في الآخرة وهذا  
القدر مما لا حاجة الى اثبات الكلام فيه فان ادعيت أمراً او راع ذلك فهو ممنوع (٢) وثالثها ان الله تعالى

الاتصاف بعدمها حاصل عند الاتصاف بغيرها من غير انعكاس وأيضا ان كان عدم السمع والبصر  
نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس أيضا نقصا وقوله الابصار عند الغلاسة مشروط بالانطباع  
ليس كما ينبغي والواجب ان يقول أو بالشعاع كما مر الكلام في ذلك وباقى كلامه ظاهر  
(١) أقول كلامه ظاهر والوحدات الثلاث المذكورة هي الاختلافات في معنى الحياة وامتناع  
اتصاف المساهمة بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقوفا على شرط ممتنع الحصول  
(٢) أقول تردد الكلام بين الخطر والاياحة قبل التخصيص باحدهما يدل على صحة الاتصاف  
باحدهما لا يعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك يناقض القول بان ماهيته استفادة من السمع وتفسير  
الوجوب والخطر بتعريف ارادة العقاب والثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف العبد بتعريفه  
للعبد والوعد وذلك لان كثيرا من يرتكب الخطر ولا يعاقب عليه ولو اراد الله عقابه لمسا فانه العقاب

لذلك لا يصبر مشتما اليه  
ومالم يعتقد كونه مؤذيا  
فانه لا يغضب عليه  
فوجب ان يكون الذي  
يشتم ويغضب هو الذي  
أدرك

### المسئلة الثامنة

انه لا يجب في كل ما كان  
محموبا ان يكون محموبا  
اشي آخر الادراك أو تسلسل  
بل لا بد وان ينتهي الى ما  
يكون محموبا لذاته  
فالاستقراء يدل على ان  
معرفة الكامل من حيث  
هو كامل يوجب محبته  
اذ عرفت هذا فنقول  
جوهر النفس اذا عرفت  
ذات الله تعالى وصفاته  
وكيفية صدور أفعاله عنه  
وأقسام حكمته في تخلق  
العالم الاعلى والاسفل  
صارت تلك المعرفة موحدة  
للحسنة ثم كما ان ادراك  
النفس أشرف الادراكات  
وذات الله تعالى أشرف  
المدركات وجب ان  
تكون تلك المحبة أكمل  
أنواع المحبة والمحب اذا  
وصل الى المحبوب كان  
مقدار لذته بمقدار محبته  
وبقدر وصوله الى ذلك

لكمال النفس والثاني  
ان عدم النوم يضعف  
البدن ويقوى النفس  
وهو يدل على ما قلناه  
والثالث ان عند الاربعين  
يزداد كمال النفس ويقوى  
نقصان البدن وهو يدل  
على ما قلناه الرابع ان  
عند الرضا الشديدة  
يحصى ل النفس كمالات  
عظيمة وتلوح لها الانوار  
وتتكشف لها المغيبات  
مع انه يضعف البدن جدا  
وكل ما كان ضعف البدن  
اكمل كانت قوة النفس  
اكمل فهذه الاعتبارات  
العقلية اذا انضمت الى  
اقوال جمهور الانبياء  
والحكماء افادت الجزم  
ببقاء النفس

### المسئلة السادسة

قال جالينوس النفوس  
ثلاث الشهوانية ومحملها  
الكبد وهي أدنى المراتب  
والغضبية ومحملها القلب  
وهي أوسطها والناطقية  
ومحملها الدماغ وهي أشرفها  
وقال المحققون النفس  
واحدة والشهوة والغضب  
والادراك صفاتها والدليل  
عليه انه ما لم يعتقد كونه

فقال الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والبصريات  
وقال الجمهور ما من المعنوية والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم لذاته تعالى حي والحي  
يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلولم يتصف بها اتصف بصفته فلولم يكن الله  
تعالى سمعيا بصريا كان موصوفا بصفته وضد هاتين الصفتين على الله تعالى محال فلما قلنا ان  
يقول حياة الله تعالى مخالفة لحياة المخلوقات لا يجوز اشتراكها في جميع الاحكام فلا يلزم من  
كون حياتنا صحيحة للسمع والبصر كون حياته كذلك سلمنا ذلك لم يكن لم لا يجوز ان يقال حياته وان  
صححت أسمع والبصر لم يكن ماهيته غير قابلة لهما كما ان الحياة وان صححت الشهوة والنفرة لم يكن  
ماهيته تعالى غير قابلة لهما فكذلك لهما سلمنا ان ذاته تعالى قابلة لهما لم يكن لم لا يجوز ان يكون  
حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقيق في ذات الله تعالى وهذا قول الفلاسفة فان عندهم ابصار  
الشيء مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المثل في الرطوبة الجليدية واذا كان ذلك في حق  
الله محالا لا جرم لم تثبت الصحة سلمنا حصول الصحة لم قلنا ان القابل للصفة يستحيل خلوها عنها  
وعن ضد هاما وقد تقدم تقريره سلمنا ذلك لم يكن ما المعنى بالنقص ثم لم قلنا ان النقص محال فان رجعوا  
فيه الى الاجماع صارت الدلالة فيه سمعية واذا كان الدليل على حقيقة الاجماع وهو الآيات الدالة  
على السمعية والبصرية اظهر من الآيات الدالة على صحة الاجماع فكان الرجوع في هذه المسئلة الى  
التمسك بالآية أولى فالمعتمد التمسك بالآيات ولا شك ان لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجاز  
فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وحينئذ يصير الخصم محتاجا الى اقامه  
الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر ومن الاصحاب من قال السمع والبصر اكمل من  
ليس بسمع ولا بصير والواحد منهما سمع بصير فلولم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منهما اكمل  
من الله تعالى وهو محال وهذا ضعيف لان لقائل ان يقول الماشي اكمل من لا يمشي والحسن الوجه  
اكمل من القبيح والواحد منهما موصوف به فلولم يكن الله تعالى موصوفا به لزم ان يكون الواحد منهما  
اكمل من الله تعالى فان قلت هذا صفة كمال في الاجسام والله تعالى ليس بحجم فلا يتصور ثبوته في  
حقه قلت فلم قلنا بان السمع والبصر ليسا من صفات الاجسام وحينئذ يعود البحث (١) **مسئلة**  
اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى ولكنهم اختلفوا في معناه فزعمت المعتزلة ان

### كما ذهب اليه في القدرة

(١) أقول يجب ان يعنى بالفلاسفة في قوله ههنا فلاسفة الاسلام والحق ان وصف الله تعالى بالسمع  
والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالدوق والشم واللمس لان النقل غير واردها واذا انظر في ذلك  
من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين اما اثبات صفتين شبهتين  
بسمع الحيوانات وبصرها بالفعل غير ممكن والاولى ان يقال لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما امتاز بذلك  
وعرفنا انهما لا يكونان له تعالى بالثنتين كما للحيوانات واعتبرنا بان السنان واقفين على حقيقةهما وذلك لان ما قالوا  
في هذا الباب لا يرجع بطائل اما قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بغير دلالة اكثر الهوام  
والسمك لا سمع لها ولا لعقرب والخلد لا بصر لهما والديدان وكثير من الهوام لا سمع لها ولا بصر ولولم يمتنع  
اتصاف ذلك الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع اشخاصها منها واذا جاز ان يكون بعض فصول الانواع  
من تلك الصفات لم يبق لثبوتها في نوع آخر وجه من جهة الصحة وايضا لا يجب ان كل ما يتصف بصفة  
يتصف بغير تلك الصفة فان الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضدّه مع انه صحيح الاتصاف  
بها لكونه جسميا بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بغيرها وليس ضد الصفة هو عدمها وان كان

المعلومات خلافاً للاسفة والظوم ان الله تعالى قد علم كل شيء من كل شيء  
المعلومات ولو اختصت عالمته بالعلم دون البعض لم يضر ذلك في العلم ذاته  
من زعم انه لا يعلم ذاته لان العلم امر اض في العلم ذاته كما في قوله تعالى  
نفسه محال فان قلت ذاته تعالى من حيث انه عالم بما يليه من حيث انه  
يكفي في هذه الاضافة قلت صيرورة الذات عالمه ومعرفة بمرتب على قيام العلم  
على المغيرة التي هي موقوفة على صيرورة الذات عالمه ومعرفة بمرتب على قيام العلم  
بأنفسنا (٢) ومنهم من سلم كونه تعالى عالماً بنفسه ومنع كونه عالماً بغيره لان العلم صورة  
في العالم واضافة مخصوصة في العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى حقيقة طاعت لك الصور  
الاضافات في ذاته تعالى فيحصل الكثرة في ذاته والجواب ان اكثره في الصور والاضافات وهو من لوازم  
الذات لانفسها (٣) ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات لانه لو علم كون زيد في الدار فلهذا خبر وحدها  
ان بقي العلم الاول كل جهه لا وان لم يبق كان تعبراً والجواب بل ان غيبنا بالتعبر وقوعه في  
الاحوال الاضافة فلم قلت انه محال وكذا قال الله تعالى كل ما لا يحصى حيث شئنا من شئنا  
بعده وما تغير في الاضافات لا يوجب تغيراً في الذات فكذلك كونه عالماً بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك  
المعلوم وعند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط (٤) ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات الا بعدة زفرها

الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات الاولى بان يكون كذلك وعمله لزمان لا يكون  
زماناً فكم كيف يدرك الكل اذا اتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بما لا زماناً وما كون الاناء بادياً أو  
غير باق وان كان باقياً فبقاؤه اما بذاته أو بغيره فكم حكم الامور الاعتبارية التي توجد في العقل  
فقط وتنقطع عنه لعدم الاعتبار وقوله وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضاً اشارته الى ابطال مذهب  
الكهبي وقوله في الحدوث ليس صفة زائدة فجوابه عام من ان كان الحدوث نفس الحس والاش في الزمان  
لاول فالبقاء حصول في زمان شرط بحصول في زمان قبله والاش في زمانه انما هو حصول في الزمان  
الاول ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر لانه لا في بينهم الوجود من الاشراط وعنده فقط  
ومن هذا الاعتبار يتحقق ما لا يماور هو البقاء متناهياً في جود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول  
(١) أقول لقائل أن يقول أنت بالبداهة عرفت ان المحسوس ههنا محال أم الدليل ان ذات  
بالبداهة فقد كبرت وان قلت بالدليل فابن الدليل غاية ما في الباب أن تقول نحن ما نعرف جوار ربوت  
المحسوس أو امتناعه

(٢) أقول لو قال ومن الفلاسفة بدل ومن الدهرية كان أصوب لان الدهرية لا يشترطون لها  
غير الدهر فضلاً عن أن يكون عالماً أو غير عالم ثم الصحيح ان مقتضى المغيرة هو العلم وليس مقتضى  
المغيرة بمقتضى العلم بل هذه المغيرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته ولا يلزم  
الدور وإنما يقول من ينفي عنه تعالى هذا العلم لاستحالة التكرار هناك اما فينا فنحوزه الجواز  
التكرار ههنا

(٣) أقول حصول الصور في الذات لا يخلو من أن تكون تلك الصورة من نفس الذات ويلزم منه  
كون القاعل قابلاً أو يكون من غيرها وذلك يقتضي تأثر الذات من غيرها فان المحل يتأثر من المحال فيه  
وأما كثرة الاضافات فلا يوجب كثرة الذات

(٤) أقول لقائل أن يقول انك تقول بأن العلم صفة قديمة لا يجوز عليها التغير وههنا جعلته اضافة  
تتغير وأيضاً لو كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لا تمتنع العلم بالعدومات والمعتنات وأيضاً قد قلت

الرديئة وثأمتها النفوس  
الموصوفة بالاخلاق الرديئة  
وربها حب الجسمانيات  
فان لغفوس عدد موت  
أبدن يعظم شوقها الى هذه  
الجسمانيات ولا يكون  
لها قدرة على الفوز بها  
ولا يكون لها الف تعالم  
المغارات فتبقى تلك النفس  
كمن تقبل عن مجاورة  
سعشوقه في موضع ظلمات  
شديد الظلمة تعجز بالله  
شئاً ولما كان لانهاية  
لما رب للمعلوم والاخلاق  
في كثرة اوقوتها واطهارتها  
عن افسادها هدف كذلك  
لانهاية لاحوال النفوس  
بعد الموت

المسئلة العاشرة

الحق عندنا ان النفوس  
مختلفة بمسب ما هياتها  
وجواهرها فلهذا نفوس  
نورانية علوية ومنها  
كثيفة كسرة ولا يبعد  
أيضاً ان يقال في النفوس  
الماطقة جنس تحتها أنواع  
وتحت كل نوع أشخاص  
لا يحالف بعضها بعضاً  
الافى العدد وكل نوع منها  
فهو كالأول الروح من  
الارواح السماوية وهذا

ملك طاع المطاع هو الذي له الامر والمهي وهو ضعف جدا لانهم ان عنوانا المطاع نفوذ قدرته  
ومشيئته في المحل لو كانت فهو مسلم وان عنوانه ان له امر او نهى فهو اول المسئلة ورابعها اجماع  
المسلمين على كونه متكاه وهو ضعف لما بينا ان اجماع ايس الال على اللفظ أما المعنى الذي يقول  
أصحابنا فهو غير مجمع عليه بل لم يقل به أحد الا أصحابنا والمعتمد قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما  
فان قيل اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الالفاظ وأنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام  
بهذا المعنى فقد حزنتم اللفظ عن ظاهره وإذا كان كذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذي ذكرتموه أولى من  
صرفه الى معنى آخر وهو الامر الذي عرف الله تعالى ما يفعل بالاكافين في الآخرة من الثواب والعقاب  
ثم ان نزلنا عنه لآلهة الامات الكلام بالكلام واثبتا الشيء بنفسه باطل الجواب ان صرفه الى هذا  
المعنى أولى لقول الشاعر

ان الكلام انى الفؤاد وانما \* جعل الانسان على الفؤاد دليلا

والجواب عن الثاني انه اثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على  
العلم بكونه متكاه لاننا نعلم ان لا يجوز ظهور المحزنة على الكاذب علما صادقة سواء علمنا كلام  
الله تعالى أو لم نعلمه فهذا منتهى العول في هذه المسئلة (١) \* مسئلة \* ذهب أبو الحسن الأشعري  
واتباعه الى ان الله تعالى باقية بقاءه يومه وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لنا  
المفعول من البقاء صفة تقتضى ترجيح الوجود على العدم هذا انما يعقل في حق ممكن الوجود  
موجب الوجود لانه يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معلا بمعنى وأيضا فذلك البقاء  
لاشأنه باق فان كان باقيا بقاء آخر لمز اما التسلسل واما الدوران كان باقيا بقاء الذات التي  
فرضناها باقية بذلك البقاء وان كان باقيا بنفسه و يكون الذات باقية بفترة الى انقلب الذات صفة  
والصفة ذاتا وهو محال وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضا لان شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر  
في الزمان الثاني فلو فتنر حصول الجوهر في الزمان الثاني اليه لزم الدور ولقائل أن يقول البقاء نفس  
حصول الجوهر في الزمان الثاني لانه امر موقوف عليه وجوابه ان نفس الحصول في الزمان ليس صفة  
والا لزم التسلسل احتجوا بان الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب أن يكون البقاء  
زائدا والجواب بانه عارض بالذات كانت حادثه زمان الحدوث ثم حال البقاء باقية حادثة في الزمان  
أن يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول  
قلت البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني (٢) \* مسئلة \* ذهب أكثر المسلمين انه تعالى عالم بكل

لا يقال تعريف العبد بكونه بالالهام أو بالاخبار وليس الالهام عاما ولا اخبار كلام في الزمان الدور لما  
سيجيء جوابه

(١) أقول الال دلالة هذا البيت ركيك وهو يقتضى أن يقال للاخرس متكاه لكونه بهذه الصفة  
والباقي ظاهر

(٢) أقول وهو هنا مذهب آخر وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال  
الكعبي واتباعه قوله البقاء صفة تقتضى ترجيح الوجود على العدم فقال له الموجد الذي لا يبقى له بدله  
أيضا ما يقتضى ترجيح وجوده على عدمه فاذا هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الآن يكون  
الترجيح الى الزمان الثاني والحق في فيه ان البقاء مقارنة الوجود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان  
الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبر الحكم بكون الكل أعظم من جزئه فانه لا يمكن أن  
يقال انه واقع في مكان أو في جميع الأزمنة كما لا يقال انه واقع في مكان أو في جميع الامكنة وإذا كان

المحبوب فهذا يقتضى أن  
تكون النفس الناطقة إذا  
عرفت الله تعالى وتطهرت  
عن الميل الى هـذه  
الجسمانيات فانها بعد  
الموت تصل الى ذات  
عالية وسعادات كاملة  
والله أعلم

\* المسئلة التاسعة \*

في مراتب النفوس اعلم ان  
النفوس بحسب أحوال  
قوتها النظرية على أربعة  
أقسام فاشرفها النفوس  
الموصوفة بالعلوم القدسية  
الالهية وثانيها التي حصلت  
لها اعتقادات حقة في  
الاهيات والمفارقات  
لابتسبب البرهان اليقيني  
يل اما بالاعتقادات واما  
بالتقليد والمرتبة الثالثة  
النفوس الخالية عن  
الاعتقادات الحقة والباطلة  
والمرتبة الرابعة النفوس  
الموصوفة بالاعتقادات  
الباطلة وأما بحسب  
أحوال قوتها العملية فهي  
على أقسام ثلاثة أحدها  
النفوس الموصوفة  
بالاخلاق الفاضلة وثانيها  
النفوس الخالية عن  
الاخلاق الفاضلة والاخلاق



جميع المعلومات لكار اذا علم شيأ علم كونه عالميا به وعلم أيضا كونه عالميا بكونه عالميا ويرتب هناك مراتب غير متناهية واذا كنتم معلوماته غير متناهية وله بسبب كل معلوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية لامرة واحدة بل مراتب غير متناهية فان قلت العلم بالشئ نفس العلم بالعلم به قلت هذا باطل لان العلم بالشئ ضافة الى الشئ والعلم بالعلم بالشئ اضافة الى العلم وبين العلم بالشئ والاضافة الى الشئ غير الاضافة الى غيره والجواب ان لانهاية في النسب والتعلقات وهي أمور غير ثبوتية انما الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الاشكال بالذي تقدم (١) **المسئلة الثانية** من ذهب أصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع الفرق (٢) لئان ما لا جمل مع في البعض ان يكون مقدور الله تعالى هو الا ان كان لا ماعدا ما لوجوب واما الامتناع وهو ما يحيلان المقدورية لكن الامكان وصف مشترك فيهما بين الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحة مقدورية الله تعالى فلو خصت قديرته بالبعض افترأ الى المخصص واذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرته اذ لو فرضنا شيأ آخر مؤثرا لكان اذا اجتمع على ذلك الممكن فاما أن يقع ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلا وهو محال أولا يقع بواحدة منهما وهو محال لان المانع من وقوعه به هذا وقوعه بذلك فاما لو جدد وقوعه به هذا لا يمنع وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه به هذا أو ذلك لزم وقوعه به هذا وذلك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالآخر وذلك محال واما ان يقع باحدهما دون الآخر وهو محال لان كل واحد منهما كان مستقلا بالآخر كان وقوعه باحدهما دون الآخر يوجب محال الحد في الممكن على الآخر بالامسج وهو محال فثبت ان جميع الممكنات واقع بقدرته الله تعالى وتعلقاته (٣) اما الفلاسفة فقد منعوا ان يصدر عن الواحد أكثر من واحد وقد تقدم الجواب عن حججهم وأما الشنوية والمجوس زعموا انه غير قادر على الشئ لان فاعل

فيما مر ان الحق أن العلم أمر صافي وهو ناجعله امر واحد امتكثرت النسب وصرح من قبل بكون النسب غير وجودية ثم لما تحير فيه صوب قول أبي سهل تعريضا

(١) أقول التزم هذه ناجواز كون النسب مع كونهما غير ثبوتية غير متناهية وجعل في الاخير العلم صفة واحدة مع التزام النقص عليه فانظر في تحيره بخطه في هذا الموضوع ولوقال عقول البشر لا تصل الى اكتمال الذات ولا الى تحقق حقائق صفاته لكان أولى فان البهر عن درك الادراك ادراك وتحقيق هذا البحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضوع

(٢) أقول لم يذ كبر من المخالفين غير الفلاسفة والشنوية وقوماء معدودين من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء

(٣) أقول قد مر الكلام في الاحتياج الى المخصص في باب العلم فلا وجه لاعادته وفي قوله اذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرته وفيه نظر لانه لا يلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه مؤثرا في جميعها والالزام منه وجود جميع الممكنات وذلك ان القدرة وحدها لا تكفي في وجود التأثير بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد بل اكصح عند أهل السنة ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر في كلها والعبد قادر على البعض وغير مؤثر فيها ما اذا قادران على شيء واحد مع ان المؤثر فيهما أحد هادون الآخروا كما كان ذلك كذلك لسكون المؤثر بمحتاجا مع القدرة الى الارادة والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادر وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يكون في ممكن مؤثر غير الله تعالى الا ان بعض ذلك به غير ما ذكره

الحكم عليه حكم علمه  
بهذا الامتناع فلو لم يكن  
حال عدمه فبالله الحكيم  
لا كان هذا الحكم باطلا  
وان كان قابلا للحكم حينئذ  
يسقط هذا السؤال

### المسئلة الثانية

الاجسام قابلة للعدم لانا  
قد دللنا على ان العالم  
محدث والمحدث ما يصح  
عليه العدم وتلك الصفة  
من لوازم الماهيات والا  
لزم التسلسل في صحة تلك  
الصفة فوجب بقاء تلك  
الصفة ببقاء تلك الماهية  
فثبت انها قابلة للعدم

### المسئلة الثالثة

القول بحشر الاجساد حق  
والدليل عليه ان عود ذلك  
البدن في نفسه ممكن  
والله تعالى قادر على كل  
الممكنات عالم بكل  
المعلومات فكان القول  
بالحشر ممكنا فهذه  
مقدمات ثلاثة مقدمة  
الاولى قولنا ان عود ذلك  
البدن في نفسه ممكن  
والدليل عليه ان إعادة  
العدم اما أن تكون



وقبل ذلك فانه لا يعلم الا الماهية واحتج بوجهين الاول ان المعلوم متميز والشخص قبل وجوده في شخص فلا يكون في نفسه متميزا فلا يصح أن يكون معلوما الثاني انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب الوقوع لان عدم وقوعه يفرض الى انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقعه واجب وحينئذ يلزم الحيز وان لا يتم. لكن الحيوان من فعل اصلا بل يكون كالجسد لان ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع والجواب عن الاول انه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا بطول الشمس غدا وعن الثاني بالتزام ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع (١) ومنهم من أنكر كونه عالما بالانهاية له واحتج بثلاثة اوجه الاول ان المعلومات تنطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها أقل من كلها وكل ما كان كذلك فهو متناه فالمعلوم متناه الثاني ان كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما كان متميزا عن غيره فغيره خارج عنه وكل ما كان غير خارجا عنه فهو متناه فكل معلوم متناه فليس بمتناه واجب أن لا يكون معلوما الثالث ان العلم بكل المعلوم مغاير للعلم بغيره بدليل انه يصح أن يعلم كون الشيء عالما بشئ آخر مع الجهل بكونه عالما بغيره والمعلوم غير المجهول فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية فهناك موجودات غير متناهية وهو محال والجواب عن الاول ان طرق الزيادة والنقصان الى شئ لا يدل على التناهي وعن الثاني ان المتميز كل واحد منهم ما هو متناه وعن الثالث ان العلم واحد لكن نسبه غير متناهية وهذا ضعيف لان الشعور بالشئ اذا كان لا يتحقق الا مع هذا النسب فهذه النسب ان لم تكن موجودة لم يكن العلم موجودا وان كانت موجودة عاد الا لزام وقد ذكرنا ان الاستاذ ابا سهل الصعلوكي التزمه (٢) ومنهم من أنكر كونه عالما بجميع المعلومات واحتج بأنه لو علم

هو الذي كان يسميه أصحاب الطلسمات بالطباع الثام وذلك الملك هو الذي يتولى اصلاح احوال تلك النفوس تارة بالمساجاة وتارة بالالهامات وتارة بطريق النقش في الطر وع ولتقتصر من مباحث النفوس الناطقة على هذا القدر والله أعلم بالصواب

الباب التاسع في احوال القيامة وفيه مسائل

### المسئلة الاولى

اعادة المعلوم عندنا جز خلافا للجمهور والفلاسفة والكرامية وطائفة من المعتزلة لنا ان تلك الماهيات كانت قابلة للوجود وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فوجب ان يبقى ذلك القبول ببقاء تلك الماهية فان قالوا ان ذلك الشخص لما عدم امتنع ان يحكم عليه حال عدمه بشئ من الاحكام فامتنع الحكم عليه بهذه القابلية فنقول ان الحكم عليه بامتناع

الاضافات لا وجود لها في الاعميان واذا لا يكون لعلم الله تعالى وجود في الاعميان ولك أن تقول العلم يقع بالاشترك على عكس الصفة وعلى هذه الاضافات وحينئذ لا تكون تلك الصفة عالما بالمعلومات ولا تكون هذه موجودة بزعمك وقد قال بعض المتكلمين هر بامن بعض هذه النقوض انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي المعقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المادرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانيا ذا آله قابلا للتغير وهو شبهة بالاحساس وما يجري مجراه وهو تعالى منزه عن هذا النوع من الادراك كما أنه منزه عن الاحساس والذوق والشم والاشارة الحسية هذا هو مذهبه

(١) أقول يريد منهم من المخالفين والكلام في صحة كون المعلوم معلوما قداما والتزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع انه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجودا له كان متعرضا للعلم تعالى بذاته وبالمعدومات وان ارادته واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد له وليس بجهول وذلك لان هذا الوجوب وجوب لاحق لاسابق والمعدومات مطابقة لعلمه لانه تعالى يعلمها معدومة وهي كذلك بمعنى ان المتصور منها ليس بوجود في الخارج

(٢) أقول يحتمل الاولى تدل على امتناع ما لانهاية له مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات التي لانهاية لها من حيث كونها معلومة وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه بان المتميز ان كان واحدا منها وهو متناه غير صحيح لان الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز ويسلم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه والصواب أن يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وما أجاب به عن الثالث يدل على حيرته وان ذكر

هذا الانسان عن اجزاء  
بدن ذلك الانسان الآخر  
فاذا ثبتت هذه المقدمات  
الثلاثة فقد ثبت ان حشر  
الاجساد ممكن واذا ثبت  
الامكان فنقول ان الانبياء  
عليهم السلام اخبروا  
عن وقوعه والصادق  
اذا اخبر عن وقوع شيء  
ممكن الوقوع وجب  
القطع بصحته فوجب  
القطع بصحة الحشر والنشر  
احتجوا على إنكاره بان  
قالوا اذا تسلسل انسان  
واغتذى به انسان آخر  
فتلك الاجزاء ان ردت الى  
بدن هذا فقد ضاع ذلك  
وبالعكس وعلى  
التقديرين فقد بطل  
القول بالحشر والنشر  
والجواب عنه اما على  
قولنا ان الانسان جوهر  
نوراني مشرق في داخل  
البدن فمكمل الاشكال  
زايله واما على ظاهر قول  
المتكلمين فهو ان الانسان  
فيه اجزاء أصلية وأجزاء  
فضلية والمعتبر إعادة  
الاجزاء الأصلية لهذا

اتفق أصحابنا على انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدره حتى بالحقه خلافه للاسفة والعزلة وأهم المهمات  
في هذه المسئلة الكشف عن محل النزاع فنقول اما نفاذ الاحوال فقد زعموا ان العلم بنفس العالمية  
والقدرة نفس القادرية وحسب صفتان زائدتان على الذات واعترف أبو علي وأبو هاشم بهذا الزائد الا انهم  
قالوا لا يسمى هذا الا بمرتبة وقدره بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في الحقيقة لفظيا بل ذهب أبو  
هاشم الى اسم الاحوال والحال لا تعلم ولكن تعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في نفسه او قول  
أبي هاشم باطل قطعاً لان ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بشيئته لغيره واما أبو علي الجبائي فانه  
سلم فيها انهم معلومة فعلى هذا لا يبقى دينه وبين نهاية الاحوال مناخلاف معنوى ابستة واما مثبتة والحال  
متناقض زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة للمعنى قائم به وهو العلم وهو لا يتحقق الخلاف بينهم وبين  
المتنزه في المعنى وأما نحن فلا نقول ذلك لان الدلالة مادلت الاعلى ثبات امر زائد على الذات فاما على  
الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لافي الشاهد ولا في الغائب (١) أما انفسا في مذهبهم ان العلم عبارة  
عن حصول صورة مساوية للعلوم في العالم فاذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات فيكون علم الله تعالى  
بالمعلومات امور زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته وقد صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من  
كتاب الاشارات وعلى هذا فقد سلموا ان علم الله تعالى معنى قائم بذاته الا انهم يعبرون عن هذا المعنى  
بعبارة اخرى فيقولون علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات فكانهم عبروا  
عن المعنى بالصفة الخارجية وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات فظهر انهم يساعدون في هذه المسئلة  
عن المعنى بل يبقى الخلاف بينهم وبين مشيئو الحال متناهيهم لا يقولون بالذات وتلك الصور اللازمة  
للذات ومثبتو الحال متناهيهم لا يقولون بالذات والعالمية والعلم فظهر ان الذي يقوله نفاذ الحال متناقض  
عليه بين كل من أقرب يكون الله تعالى عالما قادرا (٢) لنا ما بعد العلم بكونه تعالى موجودا فيقتضي دليل  
آخر يدل على كونه عالما قادرا والمعلوم ثانيا غير المعلوم أولا فعلمه تعالى زائد على ذاته (٣) احتج  
الخصم بامور أحدها ان علمه لو كان زائدا على ذاته لكان عقرا الى ذاته فيكون ممكننا لذاته واجبا لعلته

امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف ممكن اضافته الى كل واحد على  
سبيل البديل والمراد من كون مقدورا أحدهما مقدورا الآخر

(١) أقول أكثر هذه الكلام نقل المذهب وقوله في ابطال قول أبي هاشم ان ما لا يتصور في نفسه  
استحالة التصديق بشيئته في غير مفيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده استحالة التصديق  
بشيئته فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور بانفراده وقد يصدق بشيئتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا  
يتصور أصلا فهو حق وقوله خلاف بين أبي علي وأبي هاشم وبين أصحابنا العظمى فيه نظر لان الزائد  
عندهم ليس بوجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذي ليس زائدا على الذات وعند أصحابنا ان العلم زائد  
وهو موجود والباقي ظاهر

(٢) أقول ابن سينا صرح بكون العلم صورة زائدة على الذات ولم يذكر قوله في القدرة ثم ذكر  
أخيرا ان قولنا يوافق قول من أقرب بكونه تعالى عالما قادرا والاسفة يقولون ان علم الله تعالى فعمل  
يوجد به ما هو صادر عنه والعلم والقدرة والارادة عندهم واحد بالحقيقة يختلف بالاعتبار ونحن لا نقول  
بذلك وهم يقولون العلم ليس بمجهول على الذات انها هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات فالعالمية هي  
الصفة وهم أيضا لا يقولون بها

(٣) أقول افتقار العلم بالوجود الى دليل آخر يدل على العلم لا يدل على تغير الوجود والعلم فان  
الدليل الدال على وجود الصانع متغير للدليل الدال على انه واحد ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود

ممكنة أولا لا تكون ممكنة فإن كانت ممكنة فالقصد حاصل وإن لم تكن ممكنة فقول الدليل العقلي دل على أن الأجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدم لاحتمال فلما ثبت بالتفصيل المتواتر من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن القول بحشر الأجساد حق وثبت أن الأجسام لو عدمت لا تمتنع أعادتها كمن ذلك دليلا قاطعا على أنه تعالى لا يعدم الأجساد بل يبعثها بأعيانها وإذا كانت باقية بأعيانها فهي قابلة للحياة والعقل والقدرة فحينئذ يصح أن عود ذلك البدن بعينه ممكن وأما المقدمة الثانية وهي قولنا أنه تعالى قادر على كل الممكنات فقد دللنا على صحتها وأما المقدمة الثالثة وهي قولنا أن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات فالقاعدة فيها أن يكون الله تعالى قادرا على تمييز أجزاء بدن

الخيرات خير وفاعل الشر ور شرير والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيرا شريرا الجواب إن عنت بالخير والشر ير موجد الخير والشر فلم قلت أن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك وإن عنت غيره فبينوا (١) أما النظام فقد زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبايح واحتج بان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور وأما أنه محال فلا نه يدل على الجهل والحاجة وهما محالان والمؤدى إلى المحال محال وأما أن المحال غير مقدور هو الذي يصح إيجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود والجواب لأن سلم أن فعل شيء يدل على الجهل والحاجة بل هو مال فله أن يفعل ما شاء سلمنا لكن هذا الامتناع جاء من جهة الداعي فلم قلت أنه ممتنع من جهة القدرة فإن القادر حال انجزام إرادته الترك ممتنع علمه الفعل نظر إلى هذا الداعي ولكنه يكون قادرا على الفعل نظر إلى أنه لو حصل له الداعي إلى الفعل يدل على الداعي إلى الترك لكان قادرا عليه (٢) وأما عباد فانه زعم أن ما علم الله أنه يكون فهو واجب وما علم أنه لا يكون فهو ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور والجواب أن هذا يقتضي أن لا يكون لله تعالى مقدور أصلا لأن كل شيء فهو ما معلوم الوجود أو معلوم العدم ثم نقول أنه وإن كان واجبا فنظر إلى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدورا وإن العلم بالوقوع تبسع الوقوع الذي هو تبسع القدرة والمتأخر لا يبطل المتقدم (٣) أما البخى فقد زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد إمطاعة أو سفه أو عيب وذلك على الله محال والجواب أن الفعل في نفسه حركة أو سكون مثلا وكونه طاعة وسفها أو عيبا أحوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل أما أبو علي وأبو هاشم واتباعهما فقد زعموا أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفروا هي القادر وإن بقي على العدم عند توفروا صارفه فلو كان مقدور العبد مقدور الله تعالى لكان إذا أراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم أن يوجد جدد لتحقيق الداعي وأن لا يوجد لتحقيق الصارف وهو محال والجواب أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ذلك إنما يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستعمل وهذا أول المسئلة (٤) (مسئلة)

وفي عبارته عند قوله أو يقع بواحد منهما ما هو محال لأن المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فإلم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك موضع نظر إذ كان من الواجب أن يقول فإلم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك إذ ذلك مؤثر خال عن الموانع وباقي الكلام هكذا فإلم يقع بهذا وذلك وقع بذلك وهذا هو محال

(١) أقول المجوس من الثنوية يقولون إن فاعل الخير يزيدان فاعل الشر أهر من ويعنون بهما ما كانا شيطاناً والله تعالى منزوع عن فعل الخير والشر والمساوية يقولون إن فاعلهما النور والظلمة والديصانمية يذهبون إلى مثل ذلك والجمع يقولون بأن الخير هو الذي يكون جميع أفعاله خيرا والشر هو الذي يكون أفعاله شرا ومحال أن يكون فاعلهما واحدا وجوابهم أن الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشرا بل بالاضافة إلى غيرهما وإذا أمكن أن يكون شيء واحدا بالقياس إلى واحد خيرا وبالقياس إلى غيره شرا أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحدا

(٢) أقول أصل الجواب أن المحال لذاته غير مقدور أما المحال لغيره ممكن لذاته فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره

(٣) أقول المتأخر لا يبطل المتقدم لا يوجبها أيضا بل المتقدم هو الذي يوجب المتأخر إذا كان المتقدم بالعلمة وأصل هذا الجواب ما مر في المذهب المتقدم

(٤) أقول الغاية من كون المقدور مستبتر كذا إذا أخذ غير مضاف إلى أسدها بعد الاضافة إلى أحدتها

أن يقول لم قلت لو كان مريد الله اكان مريدا لكل المراتات والقياس على العلم لا يسمي ولا يعنى  
من جوع وقولهم لما كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعلقاتها ببعض المراتات أو من تعلقاتها  
بالباقى فقد عرفت ضعفه (١) **مسألة** لا يجب وز أن يكون الله تعالى مريدا بأرادة  
حادثة خلافا للمعتزلة والبكرامية فهو تعالى مريد بأرادة محدثة لا في محمل وأما عند البكرامية فهو  
مريد بأرادة مخلقة في ذاته لئلا نحدث الشئ لا يصح الا بالأرادة على ما تقدم قالو كانت الإرادة  
حادثة لا فتقرت الى إرادة أخرى ولزم التسلسل (٢) **مسألة** كلام الله تعالى قد علم  
خلافا للمعتزلة والبكرامية واعلم ان الجمهور من المعتزلة يقولون ان المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلما  
ويخالفوننا في قدم الكلام فاما نحن قدينا ان الذي يقول به المعتزلة تارة فنحن نقول به من حيث المعنى  
والذي نقول به فهم لا يقولون به البتة فذا حاولنا مكانة المعتزلة وجب علينا ان نحقق ماهية الكلام  
ثم نقيم الدلالة على ان الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة على قدمها وانهم يخالفوننا في المواضع  
الثلاثة فتقول أما المقام الاول وانهما المقامان الصعبان مع المعتزلة فقد تقدم انقول فيهما وأما  
الثالث فالدليل عليه من وجهين الاول ان القائل قائلان قائل انترف يكون الله تعالى موصوفا بهذا  
الكلام وقائل انك ذلك وكل من اعترف به قال انه قد علم لان المعتزلة والبكرامية لم يعترفوا بكون الله  
تعالى موصوفا بهذا الكلام وانما قالوا بحدوث الكلام لذى يكون حروفا ووصونا واذا ثبت ذلك فلو قلنا  
بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولنا ثانيا وهو غرق الاجماع وهو باطل الثاني وهو ان يكون هذا  
الكلام لو كان محدثا لكان اما أن يحدث في ذات الله تعالى فيكون محلا للحوادث وهو محال أو  
لا يحدث فيه وهو محال لان كون الله تعالى متكلما قد دللنا على انه من صفاته وصفة الشئ يستحيل  
أن لا تكون حاصلة فيه والالزام أن يكون الجسم متحركا بحركة قائمة بالغير وذلك محال واحتجوا بأن  
أولها ان الامر بلا ما مورعبت وهو غير جائز على الله تعالى وثانيها انه تعالى في الازل لو كان  
متكلما بقوله انا أرسلنا نوحا وهو اخبار عن الماضي لكان كاذبا وثالثها ان الامة مجمعة على ان كلام  
الله ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات والجواب عن الاول ان عبد الله بن  
سعيد ذهب الى ان كلام الله تعالى وان كان قد علم لكنه ما كان في الازل أمرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار  
فيما لا يزال كذلك وهذا في غاية البعد لاننا لما وجدنا في النفس طلبا واقتضاء بينا الفرق بينهما وبين  
الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير الى ماهية معقولة وتدعى بشيئة الله تعالى فاما الكلام الذي يغير هذه  
الحروف والاصوات ويغير ماهية الامر والنهي والتعريف فغير معلوم التصور فكان القول بشيئة الله  
تعالى في الازل محض الجهالة أما جمهور الاصحاب فقد زعموا ان كلام الله تعالى كان أمرا ونهيا في  
الازل ثم منهم من يقول المعسوم مأثور على تقدير الوجود وهذا في غاية البعد لان الجماد اذا لم يجز أن  
يكون مأثورا فالمعسوم هو الذي هو في محض كيف يعقل أن يكون مأثورا ومنهم من قال انه في الازل  
كان أمرا من غير مأثور ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأثورين بذلك

(١) أقول ما تقدم في مسألة العلم وهو ان كون العلم بذاته مغاير للعلم بأرادته يقتضى تغيرها وقياس  
الإرادة على العلم لا يقيدها تعين الكونه تعينه الاول والزام لان المقيس عليه مجموع وهو كون العلم له  
بذاته وقوله وقد عرفت ضعفه إشارة الى ان الإرادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز أن تتعلق ببعض  
المرادات دون البعض

(٢) أقول لهم أن يقولوا عليه أنكم أيتم الإرادة لترجع أحد وقتي الايجاد على سائر أوقاته وجوزتم  
ان القادر ان يرجع أحد مة قدور به على الآتون غير مرجع فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلا  
مرجع ثم يصير تلك الإرادة مرجعا لها فلا يلزم التسلسل

الجنة فقله تعالى في  
صفته أعدت للذين وأما  
النار فقله تعالى في صفته  
فاتقوا النار التي وقودها  
الناس والحجارة أعدت  
للكافرين وقوله تعالى  
واتقوا النار التي أعدت  
للكافرين واحتجوا على  
انها غير مخلوقة بأنها لو  
كانت مخلوقة الآن وجب  
أن لا ينقطع نعيمها لقوله  
تعالى أكلها دائم ويحب  
عدمها يوم القيامة لقوله  
تعالى كل شئ هالك الا  
وجهه قلنا يحمل قوله  
تعالى أكلها دائم على  
ما يحصل بعد دخول  
المكافين الجنة أو يدخل  
التخصيص في عموم قوله  
كل شئ هالك الا وجهه

### المسألة السادسة

يجب الايمان بان الله تعالى  
يخرب السموات والارض  
والدليل عليه اثنا عشر  
الاجسام كلها متماثلة  
فكل ما يصح على بعضها  
يصح على الباقي وذلك  
يدل على أن تخريبها وتغيير  
صفاتها يمكن والله في



الانسان ثم ان الاجزاء  
الاصيلة في هذا الانسان  
أجزاء فاضلة لغيره فزال  
هذا السؤال والمذهب  
الذي اخبرتناه قريب  
من هذا

### المسئلة الرابعة

ثواب القبر وعذابه حق  
لانا بيننا ان الانسان جوهر  
لطيف نوراني ساكن في  
هذا البدن فمعدن خراب  
هذا البدن ان كان كاملا  
في قوة العلم والعمل كان  
في الغبطة والسعادة وان  
كان ناقصا فيه ما كان في  
البلاء والعذاب ثم القرآن  
القديم يدل عليه أما في  
حق السعداء فقوله تعالى  
ولا تحسبن الذين قتلوا في  
سبيل الله أمواتا بل أحياء  
عند ربهم يرزقون  
فرضين بما آتاهم الله من  
فضله وأما في حق  
الاشقياء فقوله تعالى  
النار يعرضون عليها غدوا  
وعشيا وقوله تعالى اغرقوا  
فادخلونا ناراً

### المسئلة الخامسة

الجنة والنار مخلوقتان أما

وتلك العلة ليست الا تلك الذات والموصوف به ليس الا الذات فتكون الذات فاعلمة وقابلة معا وهو محال  
وثانيه ان عالمية الله تعالى واجبة والواجب يستغنى بوجوده عن العلة وثالثها لو كان له علم قديم لكان  
مشارك للذات في القدم وذلك يقتضي تماثلها وان لا يكون أحدهما بكونه ذاتا والآخر صفة أولى من  
العكس لانها تكون مغايرة للذات فيلزم القول بعدماء مغايرة و رابعها ان علم الله تعالى المتعلق بمعلومها  
يجب ان يكون مثلا لعلمنا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه وخامسها ان العلم بكل العلوم غير العلم  
بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهية فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية والجواب عن  
الاول قد تقدم وعن الثاني انه انما يتوجه على من اثبت عالمته ثم بعلمها بمعنى ونحن لا نقول به وأيضا  
فمقدّر القول نقول الواجب متى لا يعمل اذا كان واجبا بذاته أو بغيره والاول مسلم لكن لم قلت ان  
عالمية الله تعالى واجبة لذاته بل هذا أول المسئلة والثاني باطل لان وجوب العالمية بالعلم لا يجب  
استغناؤه عنه كما في الشاهد وعن الثالث ان الاشتراك في القدم اشتراك في الوصف سلبى أو ثبوت  
وذلك لا يوجب التماثل أصلا كما ان الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلتهما وعن الرابع  
انكم ان عنيتم بالتغير كون كل واحد منهما مخالفا للآخر خوفا وكذلك اكتمالا لانطلق هذا اللفظ لعدم الاذن  
وان عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم قائم به وان عنيتم معنى ثالثا فينبوه وعن  
الخامس ان علمه المتعلق بمعلومات علمنا يشتركان في التعلق بذلك المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشئين  
في بعض الاوازم تماثلهما واثبت سلمنا ذلك لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون  
وجوده تعالى مساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث وجوده وعن السادس ان ما ألزمت علمنا في العلم  
يلزمكم في نفس العالمية وهذه المعارضة لازمة على جميع الشبه (١) والله التوفيق **مسئلة** الباري  
تعالى ليس مرید الداته وهو قول أبي علي وأبي هاشم والخلاف فيه مع التجار لما تقدم في مسئلة العلم وأصح  
أبو علي وأبو هاشم على انه تعالى ليس مرید الداته بانه لو كان كذلك لكان مریدا لجميع المراتد كما انه  
لما كان عالما لذاته كان عالما بكل المعلومات لكن ذلك محال لان زيدا اذا أراد موت رجل وعمر وأراد  
حياته فلو كان الله تعالى مریدا لكل المراتد للزم ان يكون مریدا لموته وحياته معا وهو محال ولغاثل

غير ذلك الواحد وأيضا اذ الدليل على وجوده وأصح على كون وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على  
ان وجوده غير كون وجوده غير ذاته يدل ذلك على تغاير الاعتبارين لا على تغاير الحقيقةين  
(١) أقول قوله الجواب عن الاول قد تقدم يرید به تجويز كون الشئ فاعلا وقابلا في نفس التغير  
بجواز المفارقة في أحد الامور الاربعة موضع نظر وذلك لان كثير من العلل والمعلولات ممنوع المفارقة  
مع وجوب تغايرها والاولى ان يقال المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتها لان صفتها لا تكون  
مغايرة بالذات لها ولا ذات لها ومثل ذلك لا تغاير الصفات ومقال في الجواب عن الخامس فيه نظر  
لان العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقا الى معلوم فالنسب التي تكون الى معلوم واحد تكون متمثلة  
ولا يندفع بقياسها على الوجود ولا في الوجود على وجوده وعلى وجود ما يقع بالتشكيك والواقع  
بالتشكيك لا يوجب المساواة في اللوازم اما الامور المتمثلة بحسب اشتراكها في اللوازم والجواب  
عن السادس الزامي وهو ان الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعلومات مختلفا اقتضى كون العالمية  
بحسبها مختلفة متعذرة وهذا الجواب يكون على أبي هاشم وأبي علي القائلين بان العالمية زائدة على الذات  
والعلم ليس بزيادة على الذات وانهم أو ردوا الزام تكثير العلوم على القائلين بكون العلم زائدا عارضوهم  
بوجوب تكثير العالمية بغير هذا الدليل قوله وهذه المعارضة وارادة على جميع الشبه يعني ان المعارضة  
بالعالمية وارادة على الشبه الست التي يوردونها في الرد على من يقول بكون العلم زائدا على الذات



مسموع الآن وهل يصح أن يكون مسموعاً هذا مما لم يقم عنده دليل لانا حوزار وفيه ما ليس  
بمسموع ولا يعرض لانه لما رأينا الجسم والعرض وثبت انه لا بد من علة مشتركة وانه لا يشترك الا  
الوجود لاجرم قلنا لا يجوز رؤية كل موجود وأما في هذه المسئلة فالسمع لم يتعلق بالاجسام  
والاصوات حتى يقتصر الى علة مشتركة بل السمع لم يتعلق بالاصوات بخازان تكون علة صحة  
المسموعة هي الصوتية فقط وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعاً (١) **مسئلة** زعم بعض فقهاء  
الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وان المكون محدث فنقول لهم القول بان التكوين قديم  
ومحدث يستدعي تصور ماهية التكوين فان كان المراد منه نفس مؤثرة في القدرة في المقدور فهي  
صفة نسبية والنسب لا يوجد الا عند وجود المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين  
وان عنتهم صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنتهم به امر ثالثا فينبو قالوا القدرة  
صفة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور قلنا القدرة  
لا تأثر لها في كون المقدور في نفسه جازا للوجود لان ذلك له لذاته وبما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق  
الا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيرها على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلما انتفى صفة  
أخرى لله مؤثرة في وجود المقدور كان تأثيرها في المقدور وان كان على سبيل الصحة كان عين  
القدرة فلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقتلتي بالآثار على المقدور والواحد وهو محال  
وان كان على سبيل الوجوب لم استعماله أن لا يوجد ذلك المقدور ومن الله تعالى فيكون الله تعالى  
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق رأينا فبالقدرة ينشأ هذه الصفة لان الموجب  
بالذات لا يكون قادرا مختارا (٢) **مسئلة** الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى  
وراء السبعة أو الثمانية وثابت أبو الحسن الأشعري بالصفة وراء القدرة والى هذه صفة وراء جود

(١) لقائل أن يقول الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والحدة والكيفيات بها تقوم الحروف  
وتختلف باختلافها مغايرة للصوت المشترك المسموع مع الجميع والعلة المشتركة المفيدة للصحة كونها  
مسموعة اما الوجود واما العرضية ولا تقوم للعرضية الا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير فاذا لزم  
من ذلك صحة كون الكلام الذي صفته مسموعا كما قيل في الرؤية وظاهر ان هذه وأمثالهما حالات  
بعيدة عن العقل والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد معهما

(٢) أقول انما أخذ التكوين من قوله تعالى انما أمرنا بالشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون  
بفعل قوله كن مقدم على التكوين وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايحاد  
والخلق الفاظ تشترك في معنى وتبين معانيها فيكون فيكون الشيء وهو جدامن القدم ما لم يكن  
موجودا وهي آخذ من القدرة لان القدرة متساوية بالنسبة الى جميع المقدورات  
وهي قائمة بما يدخل منها في الوجود ليست صفة سلمية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة  
تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعائهم قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور  
فليس بصحيح انما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود  
المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والعلم والقدرة لا يقتضيان  
كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه وقالوا بأزلية لقولهم باستناع قيام  
الحوادث بذاته تعالى وقوله وان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا  
ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لما يقابله اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوره والله  
كان حصول ذلك الشيء واجبا فيه لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه قوله ان عنتهم به صفة مؤثرة في  
وجود الاثر فهي عين القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرها فيكون

ممكن وقد أخبر عنه  
الصادق وجب الاقرار  
به احتجوا بأنه تعالى ان  
لم يعلم كمية عدد انفسهم  
كان ذلك فجهل الله تعالى  
وان كان عالما بكمياتها  
كانت الاعداد متناهية  
والجواب انه تعالى يعلم  
كل شيء كما هو في نفسه  
فلما لم يكن لتلك الحوادث  
أعداد متناهية امتنع ان  
يعلم كونها متناهية

**مسئلة التاسعة**

العمل لا يكون علة  
لاستحقاق الثواب خلافا  
لمع نزلة البصرة لنا وجوه  
الاول انه لو وجب على الله  
تعالى اعطاء الثواب فاما  
أن يقدر على الترك أو  
لا يقدر على الترك فان قدر  
على الترك وجب أن يصبر  
مستحقا للثواب وهو ما  
بالنقصان وهو على الله  
تعالى محال وان لم يقدر  
على الترك فذلك قدح في  
كونه فاعلا لا قادرا مختارا  
الثاني ان الله تعالى على  
العبد نعم عظيمة وتلك  
النعيم توجب الشكر

ورده به فوجب الاقرار

### المسئلة السابعة

وزن الاعمال حق ويكون المراد منه اما وزن صحائف الاجمال أو ان الله تعالى يظهر المرء في محبة الميزان على وفق مقادير أعمالهم في الحسب والشر وكذلك انطاق الجوارح يمكن لان البنية ليست شرطاً لوجوب الحياة ولهته تعالى قاد وعلى كل الممكنات وكذا القول في الحوض والصراف

### المسئلة الثامنة

ثواب أهل الجنة وعذاب أهل النار دائم وقال أبو الخليل ان ذلك ينتهي الى سكن دائم يوجب اللذة لاهل الجنة والالام لاهل النار وقال جمهور المعتزلة والخوارج ان الثواب والعقاب يشق طمع وديننا ان هذا الدوام أمر ممكن والان لم يلزم الانتهاء الى وقت ينتقل الشيء من الامكان الثاني الى الامتناع الدائم وهو محال واذا كان الدوام

الامر وضرب يواله مثلاً وهو ان الانسان اذا أخبره النبي الصادق بأن الله تعالى سيرزقه ولداً ولكنه يموت قبل ولادته فإنه بما قال لبعض الناس اذا أدركت ولدي بالغاف قل له بألك يا مارك بتخصيل العلم فهذه نافذة وجد الامر والمأمور معدوم حتى انه لو بقي ذلك الامر الى أن يلوغ ذلك الصبي اصراً مورياً بذلك الامر وعن الثاني ان الخبر في الازل واحد ولكنه مختلف اضافة بحسب اختلاف الاوقات وبحسب ذلك تختلف الالفاظ الدالة عليه كما في العلم وعن الثالث ان تلك الصفات عائدة الى هذه الحروف والاصوات ولا نزاع فيه انما الكلام في الصفة القديمة التي دلت هذه العبارات عليها (١) **مسئلة** هذه الصفة القديمة سمة بالكلام عندنا واحدة لا لا البعض أصحابنا فانهم انبتوا خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والمدالة لحقيقة الكلام هي الخبر والامر والنهي أيضاً بخلافه اخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على العمل والترك (٢) **مسئلة** خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص وهو على الله محال ولانه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق ولكن التالي محال فان كل من علم شيئاً أصح منه ان الخبر في نفسه عنه خبراً صدقاً وذلك معلوم بالضرورة لا يقال هب ان ما ذكرته يدل على ان ذلك الخبر القديم صدق لكنه لا يدل على كون هذه الالفاظ صدقاً لاننا نقول للمعتزلة هذا أيضاً لازم عليكم لانكم حوزتم الحذف والاضمار لحكمة لانطاع عليها وتجاوز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر (٣) **مسئلة** نحن نعلم بالضرورة ان ذلك الكلام القديم غير

(١) أقول قول عبد الله بن سعيد ان الكلام الازلي قديم غير باطل بوجه آخر وهو ان التغير لا يمكن الا عند انتفاء شيء أو حدوث شيء فالازلي لا يمكن ان يتغير والاولى ان يقال الكلام وان كان صفة قديمة يمكن كون الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما نزل على الانبياء وسمعوها وبلغوها الى أئمتهم فهي الموصوفة بالتغير والتكثير والنزول لمدلولها التي هي تلك الصفة القديمة وقوله هذا الكلام لو كان محدثاً لكان اما ان يحدث في ذات الله تعالى وهو ممنوع أقول هذا هو مذهب الكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلاً للحوادث وقوله أو لا يحدث وهو محال لان كونه تعالى متكاملاً من صفاته وصفة الشيء تستحيل ان لا تكون حاصلة فيه أقول المتكلم صنعة والكلام يجوز أن يكون في غيره كما ان الخالق والرازق صنعة والخلق والرزق لا يجب أن يكون موجوداً فيه وباقى الكلام ظاهر

(٢) أقول أساليب الكلام ليست بمصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة وأكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحداً هو القديم والدلائل كثيرة ولا فائدة في جعل الكلام خبراً واحداً فان الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركيبه عن ذكر الخبر عنه وذكر الخبر وأرتباط الخبر بجوز مع تركيبه أن يكون دليلاً على مبدأ واحد واذا كان كذلك فالقول بان الامر والنهي خبراً يكونه ما اخباراً عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء لان المدلول بالذات يغير المدلول بالعرض ضرورة (٣) أقول الحكم بان الكذب يقتضي ان كان عقلياً كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لزم الدور وقوله لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم ولاستحالة صدق بقى على ان كلامه القديم هو عين الخبر ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصحح كل واحد منهم ما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم لانهم يقولون هداية المكلفين وازاحة عنهم واجبان على الله تعالى وعلى تقدير تجويز ما يرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع عنه الاختلال بالواجب وهو محال فمهم لا يجوزون الحذف والاضمار مقتضين خبراً للمكلفين في تكاليفهم فهذا ما على كلامه والاولى أن يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله

الفرق وأما الفلاسفة والمعتزلة فلا شكال في مخالفتهم وأما المشبهة والكرامنة فلا ينهم انما يجوزوا  
رؤيته لا اعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة وأما بقدر ان يكون هو تعالى منزها عن الجهة فهم  
يحيون رؤيته فثبت ان هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية مما لا يقول به أحد الا أصحابنا وقبل  
الشروع في الدلالة لابد في تلخيص محل النزاع فان لقائل أن يقول ان أردت بالرؤية الكشف التام  
فذلك مسلم لان المعارف تصير يوم القيامة ضرورية وان أردت بها الحالة التي نجد هائم أنفاسنا عند  
ابصارنا الأجسام فذلك مما لا نزاع في انتفائه لانه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين أو عن  
اتصال الشعاع الخارج من العين الى المرئي أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج العسلع وكل  
ذلك في حق الله تعالى محال وان أردت به أمرا ثابته لا يبدل من افادة تصوره فان التصديق مسبوق بالتصور  
والجواب ان اذا علمنا الشيء حاله لا نراه ثم رأيناه فانا ندرك تفرقة بين الحالين وقد عرفت ان تلك التفرقة  
لا يجوز زعومها الى ارتسام الشئ في العين ولا الى خروج الشعاع منها هي عائدة الى حالة أخرى سمعنا  
بالرؤية فتدعي ان تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز هذا هو البحث عن محل النزاع والمعتقدان  
الوجود في الشاهد علة له في الرؤية فيجب ان يكون في الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه  
أحدها ان وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالفا لغيره فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره فلم يلزم من  
كون وجودنا علة له في الرؤية كونه وجوده كذلك سلما ان وجودنا يساوي وجود الله تعالى ويجرد  
كونه وجودا لكن لا نسلم ان صحة الرؤية في الشاهد متفجرة الى العلة فابينا ان الصحة ليست أمرا متوينا  
فتكون عدمية وقد عرفت ان العدم لا يعمل سلما ان صحة رؤيته متاعلة فلم قلت ان العلة هي الوجود قالوا  
لاننا نرى الجوهر واللون قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك  
لا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلة لانه عبارة عن وجوده مسبوق بالعدم والعدم في محض  
والعدم السابق لا يدخل في التأثير فيمضي المستقل بالتأثير فيمحض الوجود فنقول لا نسلم الجوهر مرئي على  
ما تقدم سلما ان لا يمكن لا نسلم ان صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللون مرئيا فلم لا يجوز ان يقال  
الصحة نوعان تحت جنس الصحة تحقيقه ان صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللون لان اللون  
يستحيل ان يرى جوهر او الجوهر يستحيل ان يرى لونا وهما ذا يدل على اختلاف هاتين الصحتين في  
الماهية سلما لما اشترك في الحكم فلم قلت انه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة يبيانه  
ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلمتين مختلفتين سلما وجوب الاشتراك فلم قلت انه  
لا مشترك سوى الحدوث والوجود عليكم الدلالة ثم نحن نذكره وهو الامكان ولا شأن ان الامكان  
مغاير للحدوث فان قلت الامكان عدمي قلت فاما كمال الرؤية أيضا عدمي ولا استبعاد في تعليل عدمي  
بعدمي سلما انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود فلم قلت ان الحدوث لا يصلح قوله لانه عبارة عن

ان الوجود المعلوم هو المشترك الذي يعمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالسوا بل بالتشكيل والموضوع  
بهذا المحمول هو حقيقة تعالى الواجب وجودها لذاته التي لا يعبر عنها الا بوصف سلبى  
أضاف فيقال مثلا الوجود القائم بذاته الذي ليس بعرض لماهية ولونه هذا هو الامر المشترك  
المقارب للمقارب للسوا بل تلك الحقيقة فتبر معاومة لغيره تعالى وأما الدليل الثاني فهو ما اخترع  
بناء على مذهبه في التصورات ونحوه لا يمكن ان نتصور الا الذي ذكره فحتاج الى البيان ولم لا يجوز  
أن يكون البعض مما ذكره ملزوما للمعرفة واللازم لا يكون مما ذكره لانه يريد بما يتصوره من عقولنا  
القديم باب لا غير وصاحب الكتاب يذهب الى ان ماهيته تعالى غير وجوده ولذلك يذهب الى ان  
وجوده معلوم وماهية غير معلومة

المذنب وهو معلوم  
بالضرورة ويمنع عوده الى  
غيره لانه لا تنفع بريد الله  
ايصاله الى عبد الا وهو  
قادر على فعله بدون ايصال  
هذا الصبر الى هذا المعذب  
وايضا فايداله الضرر الى  
حيوان لاجل أن ينفع به  
حيوان آخر ظلم فثبت انه  
ضرر يخاله عن النفع من  
كل الوجوه وهذا لا يليق  
بأرحم الراحمين الثاني  
ان العبد يقول يوم القيامة  
يا الله العالمين هذه الاشياء  
التي كلفتني مساو عصيتك  
فيها ان كانت خالية عن  
الحكمة والغرض كان  
التعذيب على تركها  
لا يليق بالرحمة وان كانت  
مشقة على الحكمة  
والغرض فتلك الحكمة ان  
عاد اليك فانت محتاج  
الي وان كان المقصود من  
تكميل فيهما عود منافعهما  
الى فلما تركتها فاصرت  
الافى حتى نفسي فكيف  
يليق بالحكيم أن يذهب

وأثبت الاستواء صفة أخرى وأثبت أبو اسحق الاسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن المكان وأثبت  
المعاضى صفات ثلاثة أخرى وهي ادراك الشم والذوق واللمس وأثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء  
البقاء وأثبت منبؤ الحال العالمية أمر وراء العلم وكذا القول في سائر الصفات وأثبت أبو سهل الصعلوكي  
لله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم  
والرضا والسخط صفات وراء الارادة والانصاف انه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها  
فيجب التوقف واحتج من حصر الصفات في السبعة أو الثمانية باننا كلفنا بكمال المعرفة وكال المعرفة  
انما يحصل بعمرة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى الا بطريق ولا طريق الا بالاستدلال  
بالافعال والبنزیه عن النقائص وهذه الطرقان لا يدلان الا على هذه الصفات والجواب لم قلت اما  
أمرنا بكمال المعرفة فلم لا يجوز أن يقال اما أمرنا بان نعرف من صفات الله تعالى الا القدرة الذي  
يتوقف على العلم به تصديق محمد عليه الصلاة والسلام سلمناه لكن لا نسلم انه لا بد من الدليل سيما  
وعندنا التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق سلمناه لكن لم قلت ان الاستدلال بالافعال وبنزیه الله  
عن النقائص لا يدل الا على هذه الصفات (١) ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي من  
المتأخرين الى اننا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء وذهب جهمو والمتكلمين منا ومن  
المعتزلة الى انها معلومة بجه المتكلمين منا ومن المعتزلة اننا نعرف وجوده وو جوده عين ذاته فلا بد وان  
نعلم ذاته والالكان الشيء الواحد بالا اعتبارا واحدا معلوما بجه لا بجه الفريق الثاني من وجهين  
الاول اما المعلوم عندنا منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بجهم ولا جوهر ولا عرض ولا شكل  
ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها عنها وأما الاضافات كقولنا قادر عالم فلاشك ان الماهية مغايرة  
لهذه الاضافات لان المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى انه أمر مستلزم للتأثير في الفعل هل سبيل الصحة  
فما هي القدرة مجهولة والمعلوم ليس الا هذا اللازم وهو التأثير المخصوص وكذلك المعلوم عندنا من  
علم الله تعالى ليس الا انه أمر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فما هي ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم  
ليس الا هذا الاثر فظهر ان ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا او بتقدير ان تكون معلومة لكن  
العلم بالصفة لا يستلزم العلم بما هي الموصوف على التفصيل وبإسناد الاستقراء على سبيل الانصاف  
اننا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ثبت اننا نعلم  
حقيقة الله تعالى الثاني اننا قد بينا في أول هذا الكتاب انه لا يمكن ان تصور شيئا الا الذي نذكره بحواسنا  
أو نتجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما يتزكب عن أحد هذه الثلاثة فالماهية الالهية خارجة عن  
هذه الاقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا (٢) **مسئلة** الله تعالى يصح ان يكون مرتبا خلافا لجميع

موجود او لا يلزم من اثبات التكوين جميع المثليين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهو قد  
ما يمكن أن يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعتين هما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا  
حاجة معها الى اثبات صفة أخرى

(١) أقول مشبهو الحال القائلون بأن العالمية صفة لا يقولون ان العلم صفة بل يقولون العالمية معلومة  
بالعلم والعلم معنى فلا يزيدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في سائر الصفات والذين يقولون  
بالصفات الزائدة لا يقولون ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال أو البنزیه فقط بل يقولون  
السمع أيضا طريق آخر في أمثالها وانما أثبتوها لورود النص بها وكونها غير مضافة لصائر الصفات  
(٢) أقول القول بأن المعلوم منه تعالى اما السلوب والاضافات ليس بسلم عند المتكلمين لانهم  
يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس به موصوفة سلبية ولا اضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه

والطاعة وما وقعت هذه  
الطاعات في مقابلته الهم  
الصابغة امتنع **مسئلة** كونها  
موجبة بعد ذلك للشرب  
لان أداء الواجب لا يوجب  
شيئا آخر الثالث فادلنا  
على ان فعل العبد انما  
يقع لان مجموع القدرة مع  
اداعي يوجبه وهو فعل  
لله تعالى وفاعل السبب  
اعل للمسبب ففعل العبد  
كون فعله لا لله تعالى  
فعل الله تعالى لا يوجب  
بأعلى الله تعالى

**المسئلة العاشرة**  
من الناس من قال ان  
لوعبد الوارد في الكتب  
الطهية انما جاء للتخويف  
اما فعل الايام فذلك  
ليوجدوا احتج عليه  
بحجوه الاول ان ذلك  
لعقاب ضرر حال عن  
نفع فيكون فيها امانه  
من رفقها واما انه خال  
من النفع فلان ذلك النفع  
يتنعم عوده الى الله تعالى  
سكونه تعالى منزها عن  
المضار والمنافع ويمتنع  
بوده الى ذلك العبد



قوله تعالى وجوه يومئذ مضرة إلى ربها ناظرة والنظر أمان أن يكون عبارة عن رؤية أو عن تطلب الحقيقة فهو المرئي التماس لرؤيته من كان الأول مع الغرض وأن كل الثاني تعذر حله عن طهره ولا بد من حله على الرؤية لأن النظر كالسبب الرؤية والتعسير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه المجاز لا يقال لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا أو غوا أن يكون المراد لا لأغنى كون المراد وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها منتظرة أو بقول المراد إلى ثواب بها ناظرة لا ما تقول أما الأول فباطل لأن الانتظار سبب الغم والآية مسموكة لبيان النعم وأما الثاني فله نظر إلى الثواب لا بد وأن يحمل على رؤية الثواب والافتقار إلى الحقيقة فحوال الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم ألبتة وإذا وجب إضمار الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب إضمار الزيادة من غير دليل ووجب أن لا يجوز (١) حتى اخضع بأسر أحدها قوله تعالى لا تدركه الأبصار والاستدلال به من وجهين الأول أن ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور في معرض المدح فوجب أن تكون هذه الآية مدحاً فإن المقام ليس بمدح فيما بين المدحين ركبت كما يقال فلان أجل الناس وأكل الخبز وأستأذ الوقت وإذا كان في الإدراك مدحاً كان ثبوته بقصداً والنقص على الله محال الثاني أن قوله تعالى لا تدركه الأبصار يقتضي أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات لأن قولنا تدركه الأبصار يناقض قولنا لا تدركه الأبصار بدليل أنه يستعمل كل واحد من القولين في تكذيب الآخر وإذا صدق أحدهما قضي كذب الآخر ووجب كذب قولنا لا تدركه الأبصار وإذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا يدركه بصر واحد أو بصران ضرورة أن لا قائل بالفرق وثانها أنه تعالى لو كان مرثياً لرأيناه الآن وثالثها أنه لو كان مرثياً لكان مقابلاً أو في حكم المقابل وقولنا في حكم المقابل احتراز عن رؤية الإنسان وجهه في المرأة وعن رؤية الأعراض والجواب عن الأول أنا نقول بوجوب الآية لأن الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه لأن أصله من المحقق وذلك إنما يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب ولما كان ذلك في حق الله تعالى محال لا جرم يستحيل أن يكون مدركاً فلم قلت أنه ليس برئي وعن الثاني أنا بينا أن عند حضور المرئي وحصول شرائط لا تجب الرؤية سماعاً وجوباً في المرئيات التي في الشاهد دفعا للتشبهات التي يذكرونها فلم قلت أنها واجبة في رؤية الصانع وأن رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى ولا يسلم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور شرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور شرائط وعن الثالث أن قولهم المرئي يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل عيب المتنازع أو نقول ثبت أنه يجب أن يكون كذلك في الشاهد فلم قلت أنه يجب أن يكون كذلك في الغائب وتقريره ما ذكرناه الآن (٢) **مسألة**

(١) أقول للخصم أن يقول الآية تدل على أن الحال التي عبر عنه تعالى بقوله وجوه يومئذ مضرة مقدمة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باصرة تفتن أن يفعل بها فاقرة فإن حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة وأن كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجه وليس ذلك الانتظار سبب الغم كما كان من ينظر خلعة الملك حين وعدها ويتيقن أنها تصل إليه عن قريب لا يغم لانظاره ذلك وانتظار العقاب بعد الإنذار برودة غم عظيم يقتضي بسارة الوجه كمن ينتظر أن يعاقب حين يتيقن لو ردد العقاب عليه عن قريب وقوله يجب إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب يعني الانتظار ليس بوارد لأن النظر عبارة عما عن الرؤية أو عن تقلب الحقيقة فحوال الثواب بعد الإشارة وانتظار الوصول من النعم كما بينا فلا يحتاج إلى إضمار الرؤية (٢) أقول في الإدراك عنه تعالى مدح فالإدراك نقص ليس بشيء لأن المدح يكون له في الإدراك البصري فالنقص يكون هو الإدراك واقعاً على منزلة عن ذلك بالاتفاق وقوله إدراك الشيء

ولقوله تعالى أنا فد أوحى  
البيان العذاب على من  
كذب وقول ولقوله تعالى  
كلما ألقى فيها فوج سألهم  
خيرتها ألم يأنكم نفرقا  
بلى فشقنا أنذر كفر كننا  
وقلنا ما نزل الله من شيء  
إن أستم الآف في ضلال كبير  
فدلنا هذه الآية على أن  
كل فوج يدخل النار  
يكون مكذبا لله وبرسوله  
فمن لم يكن كذلك وجب أن  
لا يدخل النار

**المسألة الثانية عشر**  
الذين سلموا إن الفاسق  
من أهل الصلاة يدخل  
النار اختلافاً فقال أهل  
السنة إن الله تعالى يعفو  
عن البعض والذين يدخلهم  
النار لا بد وأن يحرقهم  
منها وقالت المعتزلة عذاب  
الفاسق مؤبداً لنا وجوه  
الأول قوله تعالى إن الله  
لا يغفر أن يشرك به ويغفر  
مادون ذلك لمن يشاء وجه  
الاستدلال به أن تقدير  
الآية إن الله لا يغفر أن



مجموع عدم وجود قلة الانسـ لم يل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بعدم ومسبوقا بوجود  
بالعدم غير نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث لا يحصل الا في أول زمان الوجود وفي ذلك الزمان  
مستحيل حصول العدم فعلمنا ان الحدوث كيفية زائدة على العدم سلمنا ان المصحح هو الوجود فلم قلت  
انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة فان الحكم كما يعتد به في صحة حصول المقتضى  
يعتبر فيه أيضا انقضاء المانع فاعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته بنا في هذا الحكم وما  
يحققه ان الحياة صحيحة للجهل والشبهة ثم ان حياة الله تعالى لا تصحها امالان الاشتراك ليس الا  
في اللفظ أو اشتراك في المعنى لكن ماهية ذات الله تعالى وماهية صفة من صفاته بنا فيهما وعلى  
التقديرين فانه يجوز في هذه المسئلة ذلك أيضا سلمنا انه لم يوجد المنافي لكن لم لا يجوز ان يكون حصول  
هذه الرؤية في أعيننا موقوف على شرط يمنع تحققه بالنسبة الى ذات الله تعالى فاننا لا نرى المرئي الا اذا  
انطبعت صورة صغيرة مساوية للرئي في الشكل في أعيننا وفي المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة  
بالرؤية مشروطا بحصول هذه الصورة أو كان مشروطا بحصول المقابلة ولما استنع حصول هذه الامور  
بالنسبة الى ذات الله لا جرم امتنع علمنا ان نرى ذات الله تعالى (١) والمعتمد في المسئلة الدلائل السمعية  
أحدها أن رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فارؤية ممكنة  
فان قيل لا نسلم انه علق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال لانه علقها على استقرار الجبل حال  
كونه متحركا وذلك محال وانما قلنا انه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان صيغة ان اذا  
دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل فقوله أن استقر أي لو صار مستقرا في الزمان المستقبل  
فسوف تراه في الزمان المستقبل اما أن يقال انه صار مستقرا أو ما صار مستقرا فان صار مستقرا  
وجوب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط فلما لم تحصل الرؤية بالاجماع  
علمنا ان الجبل لم يستقر واذا لم يكن مستقرا كان متحركا ضرورة انه لا واسطة بين الحركة والسكون  
فان الجبل حال معلق الله الرؤية باستقراره كان متحركا معلوم ان استقرار المتحرك حال كونه متحركا  
محال فثبت ان الشرط ممتنع فلا يلزم الاقطع لجواز المشروط والجواب سلمنا ان الجبل في تلك الحالة كان  
متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس الذات الجبل وأما  
المقتضى لانه متناع السكون فهو وحصول السكون فاذا القدرة المذكورة في الآية منشأ الصحة الاستقرار  
وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار غير المذكور في الآية فوجب الاقطع بالصحة (٢) وثانيها ان موسى  
عليه الصلاة والسلام سأل الرؤية ولولم تكن الرؤية جائزة لسكان سؤال موسى عبثا أو جهلا وثالثها

حيوانا لاجل أنه تصرف في  
حق نفسه ويجري هذا  
مجرى من يقول لعبده  
حصل لنفسك هذا الدائق  
لتمتفع به فاذا قصر فيه  
أخذ المولى وقطع أعضائه  
اربار بالاجل أنه تصرف في  
تخصييل ذلك الدائق  
لنفسه وهذا بخلاف المولى  
اذا أمر عبده بغالفة ذاته  
يحسن منه عقابه وذلك  
لان المولى يفتنع بذلك  
العمل ويضمر تركه  
فلا جرم يحسن منه أن  
يعاقبه على ذلك السر  
وأما في حق الله تعالى  
فهذا محال قطعاً فظهر  
الفرق والثالث ان جميع  
أفعال العبد من موجبات  
أفعال الله تعالى فكيف  
يحسن التعذيب منه

(المسئلة الحادية عشر)  
منهم من سلم حسن عذاب  
الكفار الا انه قال ان  
المسلمين لا يذنبون لقوله  
تعالى ان الخزي اليهم  
والسوء على الكافرين

(٣) أقول تلخيص دعوى الرؤية ان الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها  
الغائبة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع وعلى المانع منه  
الدليل فبهذا الوجه يقول انه اجازة على الله تعالى ويحتاج في اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام  
الى دليل والاستدلال بالقياس التمثيلي في هذا الموضع كما بينه ضعيف واعتراضاته عليه واردة  
(٢) أقول يمكن ان يقال على قوله المذكور في الآية منشأ الصحة الاستقرار لا لامتناعه ان المذكور  
في الآية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله عز من قائل فان استقر مكانه  
لاصحة السكون التي تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تلزم الحركة فلا يمكن  
معها صحة السكون وعلى قوله وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط مؤخذة لفظية فان من  
الواجب أن وجوب المشروط عند حصول شرط به تتم عليه العلة فان حصول الشرط مطلق الا بوجوب  
حصول المشروط اذا لم تسكن العلة حاصلة أو كانت حاصلة لكنها معوزة لشرط آخر

قدرة العبد على العلم والاشهاد بما يحق ان يدركه العقل وصفته مع ما لا يدرك به رعيه من الحارين ان  
 تعالى من حلاله القدرة والارادة من حيث هو ما لا يحدود له من رعيه من العلم وصفته ومن رعيه  
 قول ابي الحسن البصري و رعيه الجمهور من المعتزلة ان العبد هو حلاله لانه لا يحدود له من رعيه من العلم وصفته ومن رعيه  
 على صفة الاختيار لما هو حلاله الاول ان العبد هو حلاله لانه لا يحدود له من رعيه من العلم وصفته ومن رعيه  
 الترك فقد بطل قول المعتزلة وان أمكنه ما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل  
 لانه يجوز لا يحدث في الممكن على الآخرة المرجح أو يفتقر ذلك المرجح ان كان من فعله عادة التقسيم  
 والابتساع بل ينتهي الى محالة الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان أمكن أن  
 لا يحصل ذلك الفعل فلو فرض ذلك وجب مقتضى حصول الفعل تارة ولا يحصل أخرى مع ان نسبة ذلك  
 المرجح الى الوقتين على السواء فاحتمال واحد الوقتين الحاصل وقت الآخرة وعدم الحصول  
 يكون مرجحاً لا يحدث في الممكن المتساوي على الآخرة من غير مرجح وهو محال وان امتنع أن لا يحصل  
 فقد بطل قول المعتزلة بالكلمة لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن  
 العبد مستقلاً بالاختيار فهذا كلام قاطع الثاني لو كان العبد هو حلاله لكان نفسه لكان عالماً  
 بتفاصيلها الذل حوزنا لايجاد من غير علم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى لان الله تعالى الكل  
 لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكل الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى  
 من حصول الباقي وثبت انه لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجوداً  
 لافعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها لكانه غير عالم بتفاصيلها أولاً ولا في حق الدائم وأما انما دلائل  
 القاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له  
 بالسكون اما انما دلائل ان على وأبي هاشم مقدور العبد ليس بنفس التحصيل في الخبر بل علمه ذلك  
 التحصيل مع انه لا شعور لاكثر الخلق بتلك العلة لاجل ولا تفصيل (١) الثالث اذا اراد العبد تسكين  
 الجسم أو اراد الله تحريكه فاما أن لا يقع معاً وهو محال لان المانع من وقوع كل واحد منهما وجود  
 مراد الآخرة فلو امتنع معاً وهو محال أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل لان القدرتين  
 متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشئ الواحد وحده حقيقة لا يقبل  
 التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاها وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت في أمور أخر  
 خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح (٢) اخرج الخصم بالمعقول والمنقول أما المعقول

(١) أقول نفس اليجاد لا يقتضي علم الموجود بالموجود والا لكان له ان يدفع قول القائلين بان النار محرقة  
 والشمس مضيئة بعدم علمها باثرها وتجويز اليجاد من غير العلم لا يثبت عالمية الله تعالى لان  
 مثبتى العالمية لا يستدلون باليجاد على العالمية بل انما يستدلون باحكام الفعل واتقائه على العالمية  
 والقول بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي متفوض باحراق النار لهذه الخشبة فانها تحرق من  
 غير علمها بها

(٢) أقول اذا اراد العبد تسكين جسم اراد الله تحريكه وقع التعريف وذلك لان القدرتين ليسا  
 بمساويتين في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك تعدد قدرة على حركة  
 مساوية في مدة لا يقدر غيرهما على مثل تلك الحركة في أضعاف تلك المدة ولو كانت القدرة متساوية  
 لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وأيضاً الضعيف مما يقدر على فعل بالاستقلال  
 يقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل  
 أخر من دلائل التماثل في ابطال كون الآلهة أكثر من واحد وهذا يقتضي ان الآلهة تفرض

الغفران وعندنا ان كل  
 ذلك محمول على القطع بان  
 الله تعالى يخرج جميع  
 أهل الايمان من النار  
 الثالث قوله تعالى وان  
 ربك لذو مغفرة للناس  
 على ظلمهم وذلك يدل على  
 حصول الغفران قبل  
 التوبة الرابع هو ان المؤمن  
 يستحق بأعماله وسائر  
 طاعاته الثواب ويستحق  
 بنفسه العقاب على قول  
 الخصم والقول بزوال  
 استحقاق الثواب باطل لانه  
 انما يتحصل على سبيل  
 الموازنة أولاً على هذا  
 الوجه والاول باطل لانه  
 يقتضي أن يؤثر كل واحد  
 منهما في عدم الآخر  
 فذلك التامير اما أن يقع  
 معاً وعلى التعاقب والاول  
 باطل لان المؤثر في عدم  
 كل واحد منهما وجود  
 الآخر والعلة حاصلة مع  
 المعول فلو حصل العدمان  
 معاً يحصل الوجودان

الاله تعالى واحدا لا فالوقدرنا الهين لكان اما ان يصح من أحدهما أن يفعل فعلا على خلاف الآخر  
أولا يصح فان صح فلنذكر ذلك لان ما ليس بمتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لكان متنع لا محال  
وعند وقوع ذلك الاختلاف فاما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد مضمرا كسا كسا وهو محال  
أولا يحصل مرادهما وهو أيضا محال لان المانع من وجود مراد كل واحد منهما وجود مراد الآخر  
فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الآخر فلو امتنع ما عالج جداما وهو محال  
أو يحصل مراد أحدهما دون مراد الثاني وهو أيضا محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا ينافيه  
فلا يكون أحدهما أولى بالرجحان ولان الذي لا يحصل مراده يكون عاجزا فعاجز بته كان أزلية  
فهو محال لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المخد لوق الا زلي محال فالعجز عنه ألامحال  
وان كانت حادثة فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زالت قدرته وذلك يقتضي  
عدم القديم وهو محال وأما ان امتنع المخالفة فهو باطل لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على  
جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فحينئذ يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن  
الآخر فعله السكون لولا هذا فالمتوقف على الفعل لا يتعذر على الآخر ان قصد الى فعله لانه  
ليس تقدم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس فاذا يستحيل أن يصير قصد أحدهما مانعا  
للاخر من القصد وصحة المخالفة فان قيل لم لا يجوز أن يقال أيهما لكونهما حكيمين لا يريد وذلك الاصطلاح  
واحد فلا حرج بحسب توافقهما قلنا الفعل اما أن يتوقف على الداعي أو لا يتوقف فان توقف على الداعي  
لماحتمل من العبد أن يختار الفعل القبيح الا اذا خلق الله فيه داعيا يدعو اليه واذا كان الداعي الى  
القبيح موجبا للقبح كان قبحا واذا كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعل الله  
حسنا بالنفس بل الذي تريدونه فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل الواحد فصحت المخالفة بينهما وان لم  
يتوقف الفعل الداعي جازي في الضدين المتساويين في الحسن والقبح ان يختار أحدهما الالهين ايجاد  
أحدهما والاله الآخر ايجاد الآخر وحينئذ تحصل المخالفة بينهما (١)

### القسم الثالث في الأفعال

مسئلة زعم أبو الحسن الاشعري انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور  
واقعان بقدرة الله تعالى وزعم القاضي ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية

بمعنى الابصار رؤيته من جميع جوانبه ليس يصح لانهم يقولون أدرك الشمس والنار ولم يردوا به  
ادراكهما من جميع جوانبهما والجواب الصحيح انه تعالى نفي الادراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام  
الشيء أو خروج الشعاع وأما الحالة التي تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما  
فلم يتفق

(١) أقول قد مر امتناع وجود واجبي الوجود لهما وذلك يمكن في اثبات هذا المطلوب وأما هذا  
الدليل فيدل على امتناع كون الالهين متساويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون آلهة مترتبة  
يقدر العالي منها يمنع السافل مما يريده من غير عكس ومذهب أكثر المشركين هو هذا وقوله فعل خالق  
الداعي الى القبيح لا يكون حسنا ليس بشئ لان القائل بالحسن والقبح لا يعلم ان خلق ما هو موجب  
للقيح قبيح فان خلق الكفار مع قدرهم ودواعيهم خلق ما هو موجب للغير وذلك غير قبيح عندهم وذلك  
لان وجوب الكفر عن القدرة والداعي معا لا ينافي الاختيار واذا كان الخلق مختارا لم يتأدق قبح فعله  
الى فاعله وباقى الكلام ظاهر وقد يمكن ان يبين هذه المسئلة بالسبع لان صحة السبع غير موقوف على  
القول بوحدة الاله

يشرك به تفضلا لانه يغفر  
على سبيل الوجوب وهو  
ما اذا تاب عن الشرك واذا  
ثبت هذا وجب أن يكون  
قوله ويغفر ما دون ذلك  
لمن يشاء تفضلا حتى  
يرجع النسي والاثبات الى  
شيء واحد ومعه ان  
غفران صاحب الصغيرة  
وغفران صاحب الكبيرة  
بغدا لتوبة واحد عند  
انحصار فلم يبق الاجل الآتية  
على غفران صاحب  
الكبيرة قبل التوبة وهو  
المطلوب والثاني قوله تعالى  
قل يا عبادي الذين أسرفوا  
على أنفسهم لا تنظروا  
من رجة الله ان الله يغفر  
الذنوب جميعا وجهه  
الاستدلال ان قوله تعالى  
يا عبادي يقتضي تخصيص  
هذا الخطاب بأهل  
الايان فان عادة التفسير ان  
جارية بخصيص بهي افظ  
العباد بالمتوهمين وقوله  
يغفر الذنوب جميعا يغيب  
القطع بوجود هذا

تعالى وماذا علمهم و آمنوا وقوله لا يابيس ما منعك أن تسجد وقول موسى لآخيه ما منعك أن تأتيهم صلو  
 وقوله فإلهم لا يؤمنون فإلهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنهم لم أذنت لهم لم تحرم ما أحل الله لك وكيف  
 يجوز أن يقول لم تفعل مع أنه ما فعله وقوله لم يلبسون الحق بالباطل لم تصدقون عن سبيل الله وقال  
 صاحب في فصل له في هذا المعنى كيف يأمر بالآيمان ولم يرده وبنهي عن الكفر وأراد به ما قرب على  
 الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الآيمان ثم يقول أنى تصرفون ويخلق فيهم الافئدة يقول أنى يؤفكون  
 وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم يكفرون وخلق فيهم لم يس الحق بالباطل ثم قال لم يلبسون الحق بالباطل  
 وصددهم عن السبيل ثم قال لم تصدقون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الآيمان ثم قال ماذا علمهم لو آمنوا  
 بالله وذهب بهم عن الشك ثم قال فأنى تذهبون وأصلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فإلهم عن  
 التذكرة معرضين الخاء من الآيات التي ذكر الله تعالى فيها كسر العباد في أفعالهم وتعليقها مشيئة  
 فيهما قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما شئتم اعلموا فسيرى الله عملكم من شاء منكم أن  
 يتقدم أو يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ إلى ربه ما باق وقد أنكر الله تعالى  
 على من نفي المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال سيقوله الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركوا  
 وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمساعدة إليها قبل  
 فواتها كقوله وسارعوا إلى مغفرة من ربكم أحيموا داعي الله وآمنوا به واسعيوا لله وللرسول بأيتها  
 الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم قائموا خيرا لكم وانبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم  
 وأنيبوا إلى ربكم فأرو كيف يصح الأمر بالطاعة والمساعدة إليها مع كون الماء مورجوعا جزاء عن الآتيان  
 بها وكما يستحيل أن يقال للمعد الزمن قم وإن ربي من شأني أحفظ نفسي يستحيل هذا السابع  
 الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة بكلمة أياك نعبد وأياك نستعين واستعذ بالله من  
 الشيطان الرجيم استعينوا بالله برقاذا كان خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعين به وأيضا يلزم  
 بطلان اللطاف لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لا فاعال العباد فإى نفع يحصل للعبد من لطف الذي  
 يفعله الله تعالى إكن اللطاف حاصله لقوله تعالى ولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ولو  
 جعلنا الناس أمة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده فبمarge من الله لنت لهم أن الصلاة تنهى عن  
 الفحشاء والمنكر الثامن الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وأضافتهم إلى أنفسهم كقوله  
 تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا ونوعن يوسف سجنا أنى كنت من الظالمين وعن موسى رب  
 انى ظلمت نفسي وقال يعقوب لا ولاد بل سؤلتكم أنفسكم وقال سن بعد أن ترغ الشيطان بيني وبين  
 اخوتي وقال نوح رب انى أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم قالوا فهذه الآيات دالة على اعتراف  
 الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والمعصاة بأن كثرهم  
 ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولونرى إذا الظالمون موقوفون عند ربهم إلى قوله نحن صدقناكم  
 عن الهدى بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم فى فراق الوالم نل من المعلن كلما أنى فها  
 فوج سألهم خزنتهم إلى قوله فكذبنا وقلنا وقوله أولئك ينالهم نصيب من الكتاب فذوقوا العذاب بما  
 كنتم تكسبون العاشر الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجب دفعهم في الآخرة من العسر على  
 الكفر والمعصية وطالب الرجعة كقوله تعالى وهم يصطرون في النار بما أخرجنا الآية وقوله تعالى  
 قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا ولونرى إذا المجرمون ناكس رؤسهم أو تقول حين ترى العذاب  
 لو أنى كرهنا أن نكون من المحسنين فهذه جملة استدلالهم بالكتاب العزيز الذى لا يأتيه الباطل  
 من بين يديه ولا من خلفه لا يقال الكلام عليه من وجهين الأول أن هذه الآيات معارضة بالآيات

تعالى أن البرار فى نعم  
 وأن الفجار فى عليم يصلونها  
 يوم الدين وما هم عنها  
 بغائبين والجواب يجب  
 حمل لفظ الفجار على  
 الكامل فى الفجور وهو  
 الكافر وتوفيقا بين هذه  
 الآية وبين ما ذكرنا من  
 الدلائل

### المسئلة الثالثة عشر

القول بشاعة الرسول  
 صلى الله عليه وسلم فى حق  
 فساق الأمة حتى خلافا  
 للمعتزلة (لنا) قوله  
 تعالى فى صفة الكفار فما  
 تنفعهم شفاعا لشافعين  
 وتخصيصهم بهذه الحال  
 بدلى على أن حال المؤمن  
 بخلافه وأيضاً قال تعالى  
 واستغفر لذنبي وللمؤمنين  
 والمؤمنات أمر الله تعالى  
 نبيه صلى الله عليه وسلم أن  
 يستغفر للمذنب منهم فإذا  
 أتى بهذا الاستغفار  
 فالظاهر أنه يجب أن  
 يشرفه الله تعالى بالإجابة  
 إليه وإذا أراد ذلك وجب



فهو ان فعل العبد لو كان يخلق الله تعالى لما كان ممتنعاً من الفعل ألبتة لانه ان خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول وان لم يخلق الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد ممتنعاً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البندمية جازمة بانه لا يجوز أسرار الجماد ونهييه ومدمحه وذمه وجب أن يكون الامر كذلك في أفعال العباد ولو ما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجد والجواب انه لازم عليكم لان الامران توجه حال استواء الداعي ففي تلك الحال ان تمتنع التراجع وان توجه حال الرجحان فهناك الرجحان واجب والمرجوح ممتنع ولان ذلك الفعل ان علم الله وجوده فهو واجب وان علم الله عدمه فهو ممتنع فثبت ان الاشكال وارد على الكل وان الجواب هو ان الله تعالى لا يستل عمداً بفعل (١) وأما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسئلة من عشرة أوجه الاول ما في القرآن من اضافة الفعل الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بأن الله لم يكن ليعطيهم غير انهم على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم بل سوات لكم انفسكم أمرا فطوعت له نفسه قتل أخيه من يعمل سوءاً يجزيه كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الثانية ما في القرآن من مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر ووعده الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزي كل نفس ما كسبت اليوم تجزون عما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفي ألا تزر وازرة وزر أخرى تجزي كل نفس بما تسعى هل جزاء الا حسن الا الاحسان وهل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنه فله عشر أمثاله ومن أعرض عن ذكرى أولئك الذين اشترى والحياة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى منزّهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والعلم أما التفاوت فلقوله تعالى ماترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي أحسن كل شئ خلقه والكفر ليس بحسن وقوله ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتمتلا الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانسكار وانتمو بيسخ مع العجز عنه محال وعندكم انه تعالى خلق الكفر في الكافر وأراد منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوجب عليه واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حس آخر من بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبها وكذا قوله

متساوية في القدرة بالتفاوت وههنا لا يتمشى

(١) أقول لاشك في ان الفعل الذي يخلق الله في العبد لا يكون العبد ممتنعاً منه كنافيه اما ان كان للعبد تأثير ما في بعض أفعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له محكم في ذلك التأثير لا غير وقوله ان ذلك الاشكال لازم على الكل ليس بصحيح لان المعتزلي يدعي الضرورة في اثبات الفعل للعبد وهو ينفقه بالادلة وأيضا الامر يتوجه حال استواء الداعي لم يحدث التراجع فبقية الفعل ووجوب الفعل مع ذلك المسترجح لا ينافي كونه قادرا على الطرفين وأما القول بان ما علم الله تعالى وجوده واجب لا يقيده نفي كون العبد فاعلا غاية ما في الباب انه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى فان كان عالما في الازل بما سيفعله في المستقبل ففعله الاستقبال اما واجب واما ممتنع والجواب عنه ما قاله فيما مضى من ان العلم تابع للمعلوم وحيث لا يكون متعينا للوجوب والامتناع في المعلوم

مها مع ذنبك العبد ممتنع وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال والثاني وهو حصول هذا التأثير على سبيل العقاب وهو محال ايضا لان الغالب لا يعرف ودغالب البتة وأما القول بانه الاحباط لا مع الموازنة فهذه لا يقتضي أن لا ينتفع ذلك المؤمن بآثاره ولا بطاعته البتة لأن في ذلك نفع ولا في دفع ضرره وأنه ظلم فثبت بما ذكرنا ان استحقاق الثواب باق مع استحقاق العقاب واذا ثبت هذا وجب حصولهما فاما أن يدخل الجنة مدة ثم ينتقل الى النار وهو باطل بالاتفاق واما أن يدخل النار مدة ثم ينتقل الى الجنة وهو الحق واحتج الخصم بمهمات الوعيد وهي معارضة بمهمات الوعد والترجيح لهذا الجانب لان المساهلة في الوعيد كرم وفي الوعد لوم واحتج أيضا بقوله



وليس الرضا بالكفر كقوله الجواب عن الاول لاننا لم ندع الامر يدعى الارادة وسيماني بالله في  
 اصول النعمان شاء الله تعالى. وعن الثاني الطاعة موافقة الامر لاموافقة الارادة وعن الثالث  
 ان الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء فمن نرضى بالقضاء لا بالقضى (١) **مسئلة**  
 اذا حركنا جسما فعند المعتزلة حركة يدنا او جبت حركة ذلك الجسم وهو عندنا باطل وهذه هي المسئلة  
 المشهورة بالتولد كذا انه اذا التصق جزء واحد بجزء آخر ثم جذب به أحدهما حال ما دفعه الآخر  
 ليس وقوع حركته بأحد هاتين من وقوعها بالآخر فاما أن يقع بهما معا وهو محال لانه يلزم أن  
 يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم أولا واحده منهما هو المطلوب  
 احتواء احسن الامر والنهي بالقابل والكسر والجواب قد تقدم وان زيادة ههنا ان الله تعالى لما  
 أجرى عادته بخلق هذه الآتاري المباشرة عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة صرح الامر وان  
 لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب (٢) **مسئلة** فالتفاسفة ثبت انه تعالى واحد  
 محض لا يهتد عنه الا الواحد على ما تقدم فاعلوه واحد وهو ما أن يكون عرضا أو جوهر والاول  
 باطل لان العرض يحتاج الى الجوهر فلو كان المعلول لار عرضا لمكان علة للجهر فكون الجوهر  
 محتاجا اليه وقد كان محتاجا الى الجوهر وزم لدور فهو اذ جوهر وهو ما متخير أو غير متخير والاول  
 محال لان المتخير مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما معا واجب الوجود بل لا بد وأن  
 يكون أحدهما أسبق ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة لان المادة قابلة فلو كان المعلول الاول  
 هو المادة لمكانت فاعلة وقابلة معا وهو محال ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لان المعلول  
 الاول لو كان هو الصورة لمكانت الصورة علة للمادة فتكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة وكل  
 ما كان في فعله غنيا عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا تكون الصورة صورة هذا خلف فثبت ان

بالايمان وقال تعالى ولما  
 يدخل الايمان في قلوبكم  
 وقال تعالى أو شئ كتب  
 في قلوبهم الايمان ومعلوم  
 ان القلب محل الاعتقاد  
 الا انه كلما ذكر الايمان  
 عصف الاعمال الصالحة  
 عليه والعطف يوجب  
 التغاير ظاهرا الثالث انه  
 أثبت الايمان مع الكبر  
 فقال تعالى الذين آمنوا  
 ولم يلبسوا ايمانهم بظلم  
 وقال تعالى يا أيها الذين  
 آمنوا كتب عليكم  
 القصص في القتل الآية  
 فسمى قاتل النفس عدا  
 عدوانا بالؤمن وقال تعالى  
 وان طائفتان من المؤمنين  
 اقتتلوا فأصلحوها بينهما فان  
 بغت احدهما على الاخرى  
 فقاتلوا التي تبغي حتى  
 تفيء الى أمر الله فسمى  
 الباعى مؤمنا واحتج  
 المخالف بان قال الاعمال  
 مسمية بالدين لقوله تعالى

(١) أقول للخصم ان يقول أما المجبة الاولى فموقوفة على اثبات كونه الله تعالى خافا لاعمال العباد  
 أما المجبة الثانية فيقول عليها ان وجود الايمان ليس بمحال باله نظر الى قدرته انقاد روحا بالانه  
 الى ارادته يجوز أن يتعلق به ارادة الله من حيث انه يمكن لا من حيث انه محال وأما احتجاج الخصم  
 بانه أمر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة فتتولد في جوابه ان ارادة الفاعل لفعله غير ارادته  
 لفعله غيره والامر يدل على الارادة النسبية دون الاولى ومداها هي الارادة الاولى وكذا الكلام  
 في المجبة الثالثة أعني الطاعة موافقة الارادة الثانية دون الاولى وجوابه عن الثانية بان الكفر  
 ليس نفس القضاء انما هو المقضى ليس بشئ فان التنازل رضى بقضاء الله تعالى لا يعني به رضاه  
 بصفة من صفات الله تعالى انما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى والجواب الصحيح  
 ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الخبيثة كفر

(٢) أقول المثال الذي أورده في الجذب والرفع غير مطابق لان قوة الجسم قابلة للتجزئة فيكون  
 الجاذب تغلب بعض تلك القوة والرافع البعض الآخر ولو لم يكن كذلك لما كان النقل على متفاوتين  
 أسهل منه على أحدهما وذهب المعتزلة ان الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة  
 والفاعل يوجب الحركة بالتولد فيما هو مبين به والاعتماد بالمباشرة واحتجوا بهم بحسن الامر والنهي  
 بالفعل هو ان الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن أن يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة تولد  
 الفعل وقوله الجواب ما تقدم يعني به الفعل بالكسب وقوله لما أجرى عادته بخلق هذه الآتاري  
 المباينة يعني في الشيء الذي يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة عين في الذي يفعل بالمباشرة  
 بلا توسط

الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى خالق كل شيء فحتم الله على قلوبهم ومن يرد أن  
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تميلون فعال لما يريد وهو يريد الايمان فيكون فاعلا للايمان  
فيكون فاعلا لا يكفر لانه لا قائل بالفرق والثاني وهو انا وان نفينا كون العبد موجدا لافعال نفسه لكانا  
نعترف بكونه فاعلا لها ومكة سبها لها ثم في الكسب قولان أحدهما ان الله تعالى أجرى عادته بان العبد  
مقي ضم عزمه على الطاعة فانه تعالى يخلقها ومتى ضم عزمه على المعصية فانه يخلقها وعلى هذا  
التقدير يكون العبد كالمرجس وان لم يكن موجدا فلم لا يكفي هذا القدر في الامر والنهي وثانيهما ان  
ذات الفعل وان حصلت بقدره الله تعالى ولا يمكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة  
بقدره العبد فلم لا يكفي هذا في صحة الامر والنهي لاننا نجيب عن الاول بجواب اجابتي ذكره  
أبو الهذيل وهو ان الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين من الاله يكون حجة لهم ولو كان المراد  
من هذه الآيات ما ذكرنا من وقوع افعال العباد بقضاء الله تعالى لكانت العرب للنبي عليه  
السلام كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى  
فيما وكان ذلك من أقوى القواعد في نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد منها غير ما ذكرنا وأما  
الكلام المتفصيل على كل واحد من الآيات في المطولات وعن الثاني أن العبد اما أن يكون مستقلا  
بادخال شيء في الوجود واما أن لا يكون فهذا في اثبات ولا واسطة بينهما فان كان الاول فقد سلمتم  
قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه في العبد حصل له الحاله  
واذا لم يخلقها فيه فقد استحال حصوله وكان العبد مضطرا فتعود الاشكالات وعند هذا التحقيق  
يظهر ان الكسب اسم بلاسمي قوله العبد اذا اختار الطاعة حصلت واذا اختار المعصية حصلت  
قلنا حصول ذلك الاختيار به أولاه والاول قول الخصم والثاني لا يدفع الازام قوله كونه طاعة  
ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدره العبد وذات الفعل تحصل بقدره الله تعالى قلنا هذا  
اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو تسليم لقول المعتزلة الجواب ان هذه الاشكالات واردة  
على المعتزلة لان ما علم الله تعالى انه يوجد كان واجبا للوقوع وما علم الله تعالى انه لا يوجد كان  
ممتنع للوقوع ولانه ان لم يوجد جرحان الداعي امتنع الفعل فان وجد وجب فكان الاشكال واردا  
عليهم في هذين المقامين ولقد كان واحد من أذكى علماء المعتزلة يقول هذان السؤالان هما العدوان  
للاعتزال ولولاها اتم الدست لنا (١) **مسئله** انه تعالى يريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة لنا  
انما بينا انه تعالى خالقها وقد تقدم ان خالق الشيء يريد له وجوده ولا فناء له العلم ان الايمان لا يوجد من  
الكافر كان وجوده من الكافر محالا كما ظهر فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء  
محالا لا يريد فيستحيل أن يريد الايمان من الكافر احتجوا به أمر الكافر بالايمان والامر يدل  
على الإرادة وثانها ان الطاعة موافقة الارادة فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر  
مطيعا له بكفره وثالثها ان الرضا بقضاء الله تعالى واجب ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به

(١) أقول الآيات التي أوردتها من الجانبين ممتنع ان تتعارض وانما يتخيل لنا تعارضها لعدم وقوفنا  
على توجيها ولو توقفت في تأويلاتها بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله على رأي الواقفين عالم الكنا  
أبعد من الوقوع في الخطأ وأما جواب المعتزلة عن قوله تعالى ما علم الله وجوده فهو واجب  
وبوجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه فقد مر الكلام فيه ولا حاجة لاعادته وقال  
أهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن أمرين فمنهما هو الحق ومن لا يعرف  
حقه متوقع في الجبر

أن يحصل ذلك المراد لقوله  
تعالى واسوف يعطيك  
ربك فترضى وأيضاً قوله  
صلى الله عليه وسلم أعددت  
شفاعتي لأعبد الكبار  
من أمي وأعلم ان دلائل  
المعتزلة في نفي الشفاعة  
يجب أن تكون عامة في  
حق الاشخاص وفي حق  
الاقوات والافلا يفيدهم  
مقصودهم ودلائلنا في  
اثبات الشفاعة مخصوصة  
في الاشخاص وفي الاوقات  
فانما اثبت الشفاعة في  
حق الكل فثبت ان  
دلائلنا خاصة ودلائلهم  
عامة والخاص مقدم على  
العامة

**المسئلة الرابعة عشر**  
الايمان عبارة عن الاعتقاد  
والقول سبب لظهوره  
والاعمال خارجة عن  
سمى الايمان والدليل  
عليه وجوده الاول انه  
تعالى جعل محل الايمان  
هو القلب لقوله تعالى  
الامن أكرم قلبه مطمئن

الاشارات (١) **مسئله** الحسن والقبح قد يراى بهما لاثمة الطمع ومخافته وكبر الشئ  
صفة كمال ونقصان وهما هذين المعنيين عقليين وقد يراى به كون الفعل موجبا له واجب والعقاب  
والمدح والذم وهذا المعنى شرعى عندنا خلافا للمعتزلة (٢) لما وجدوه الاول ان من صور النزاع  
قد يحس تكليف ما لا يطاق فنتقول لو كان في حال ما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل انه كاف انكار  
بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان قد دخل لا ولانه كاف  
أناحب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه وما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد  
كاه بان يزعم بانه لا يؤمن وهو تكليف الجميع بين المسلمين انه لو قبح الشئ القبح، اما من  
الله تعالى أمر من العبد والقبول بان لا يفعل ما فعله الله تعالى مع قوله تعالى لا تقربوا  
عليه وأما انه لا يقبح من العبد ما فعله الله تعالى من غير ما فعله الله تعالى من غير ما فعله  
يستحيل صدور الفعل عنه الا اذا حدث الله تعالى به في نفسه لا في غيره حتى أحسب الله تعالى فيه  
اليه كل الفعل واجبا ولا ينافى في معنى من شرعى ان الله تعالى لا يحب من لا يقرب  
تجاه الشئ ومن الظالم لا يقر بالحسن من ان يعزى ذلك كذب أو يقول بانه لا يقبح القبح  
لكنه قد يخالف الاثر عن المتقضى مانع بالحب من لا يوافق على هذا التبرير في كذب في تعام  
ومنى أضمر فيه شئ صار صدقا وعن الثاني انه حينئذ لا يمكنه ان يطع ببيع شئ من الكذب لاحتمال  
ان يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه أحد احتجوا بان العلم الضروري حاصل بقبح  
الظلم والكذب وحسن الانعام ولا يجوز اسناده الى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع والجواب  
ان أردت به العلم الضروري بحصول الملائمة والمنافرة الطبيعية فذلك مما لا نأباه وان أردت به غيره  
فممنوع (٣) **مسئله** لا يجب على الله تعالى شئ خلافا للمعتزلة فانهم يوجبون اللطف والعوض

اسم أصل الشئ على غيراته  
**المسئلة الخامسة عشر**  
القائلون بان الاعمال  
داخلة تحت اسم الايمان  
حقاوق يقال الشايعى رضى  
الله عنه الفاسق لا يخرج  
عن الايمان وهذا في غاية  
الصعوبة لانه لو كان  
الايمان اسماء لمجموع أمور  
فقد نفوت بعضها فقد نفوت  
ذلك المجموع فوجب أن  
لا يبقى الايمان فاما المعتزلة  
والخوارج فقد طردوا  
التقياس وقالوا العاصى

يخرج عن الايمان ثم اختلف  
القائلون بهذا فقالت المعتزلة  
انه يخرج عن الايمان ولا  
يدخل في الكفر وهو معتزلة  
بين المعتزلة وبين وقالت  
الخوارج انه يدخل في  
الكفر واحتجوا بقوله  
تعالى ومن لم يحكم بما أنزل  
الله فأولئك هم الكافرون  
وهو في غاية البعد

**المسئلة السادسة عشر**

(١) أقول هذا نقل مطلق ليس فيه كلام الا ان ذلك مبنى على حوازل عقلي أفعال واجب الوجود  
وفيه ما فيه

(٢) أقول المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره انما الخلاف في معنى الحسن والقبح وهو ان  
كون بعض الاعمال موجبا للمدح أو الذم عقلى أم شرعى والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون العدل  
والصدق حسنا وكون الظلم والكذب قبيحا هذا المعنى ضرورى ولهذا كل المعترفون بأشرايع  
وغيرهم جميعا معترفون بذلك متفقون عليه وأنكر أهل السنة ذلك وقالت الفلاسفة ان الحكم بذلك  
يقضى العقل لعل فان الاعمال لا تتنازع الاعتراف وليس بمقتضى العقل النظرى فالحكم  
بذلك ليس في الموضوع عند العقل النظرى كالحكم بان الكل أعظم من الجزء

(٣) أقول قوله لو كان قبيحا لما فعله الله معنى على ان الله تعالى لا يفعل القبيح وهو حكم غير مقتضى  
عليه في المعنى لان القائل بان لا مؤثر الا الله يقول لو كان بعض آثاره قبيحا لفعله لكنه لا يفعل  
القبيح لامتناع وجود القبيح وخصمه يقول القبيح موجود لكنه من غير الله فالانفاق على الحكم  
الذي كور لفظي لا معنوي والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحا وموجودا لفعله ان لا موجود غيره  
تعالى الا وهو موجود سواء كان حسنا أو قبيحا ويقول المعتزلة على دليله الاول لو كان علم الله  
السابق منافيا للاختيار لكان الله غير مختارا لكن العلم بكونه تابعا للمعلوم غير مقتضى لوجوب العلم  
من دون المؤثر الموجب اياه وعلى الدليل الثاني ان تكليف أى لهب انما كان من حيث كونه مختارا  
والاخبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافى الاختيار قوله وأما انه لا يقبح من الله فمتفق  
عليه فله ان يقول ليس ذلك متفقا عليه من حيث المعنى وأما وجوب العقل مع وجود الدواعي

المعلول الاول ليس بمميز ولا هيولى ولا صورة فهو اذا جوهر مجرد ولا يجوز أن تكون أفعاله بواسطة الاجسام لان المعلول الاول يجب أن يكون علته بجميع الاجسام وعلة جميع الاجسام لا تكون علمتها بواسطة الاجسام فاعلم ان المعلول الاول ليس بنفسه فهو عقل محض فثبت ان أول ما خلق الله العقل ثم نقول ان كان معلوله شيئا واحدا ومعلول ذلك المعلول شيئا واحدا أبدا لم يكن لا يوجد شيئا آخر وأحد هما علة للأخر وهو باطل فاذا لا بد وأن يوجد شيء يكون معلوله أكثر من واحد والمعلولان يستندان الى كثرة في العلة ولا يجوز أن يكون لكثرة التي فيه من ذاته البسيطة ولا من واجب الوجود والا فصدر عن الواحد أكثر من الواحد فمضى أن يكون له من ذاته شيء ومن واجب الوجود شيء فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي ليس بالامكان والذي له في الاول الوجود وينبغي أن يجعل الاشرف هو الوجود علة للاشرف فلا جرم جعلنا مكانه علة للفلك الاقدي ووجوده علة للعقل الثاني ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك الى أن ينتهي الى العقل الفعال المدبر لعالمنا واعلم أن هذا باطل لانه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقدر الكلام فيه وعلى ان الامكان مؤثر وهو محال لانه لو كان أمرا وجوديا لكان اما واجبا وهو محال أما ولا دلالة لصفة الممكن ومحتاجة اليه وأما ناسيا فلان واجب الوجود واحد وان كان ممكنا لم يكن التسلسل ولانه لا بد له من علة وجودية وعلية ان كانت هي واجب الوجود كان واجب الوجود علة للامكان ولو لم يوجد فقد صدر عنه أمران وان كان غيره فهو محال لان ما عدا الواجب اما هو أو مع علولته ولا هو ولا مع علولته فثبت ان الامكان أمر عديم فيسهل أن يكون علة للامرا الوجودي ولان الامكانات متساوية فلو كان مكان العقل الاول علة لوجود فلك فليكن مكان ذلك الملك علة لوجود نفسه لكن امكنه لذاته فاذا كان وجوده لازما لمكانه كان واجب الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف وأيضا في الفلك الواحد موجودات كثيرة لان فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من كل مقولة عرض فاسماد هذه الاشياء جهة واحدة وهي الامكان اسنادا لكثرة الى الواحد وهو محال (١) **مسئلة** قالت الفلاسفة الموجود ما خبر محض كالعقول والافلاك أو الخير غالب فيه كما في هذا العالم فان المرض وان كان كثيرا لئلا يكن الصحة أكثر فلما امتنع عقلا إيجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية كان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرا كبيرا وجب في الحكمة إيجاد ما فلا جرم الخير والشر مرادان لكن الخير مرضي والشر مراد بالضرورة مكره بالذات وهذه القاعدة قد تنكها ناعليها في شرح

(١) أقول انهم يقولون الواحد لا يصدر الا عن واحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة اما من جهتين مختلفتين فقد يجوز والمبدأ الاول فلا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز أن يكون مبدأ الشين اما معلوله فقد يمكن أن يكون فيه حيثيات أحدها منه وحده وثانيهما من الاول وحده وثالثها من ماعا وأيضا لا يقولون ان الامكان علة لوجود شيء بل قالوا ان المبدأ الاول يمكن أن يكون بشرط امكانه معلولا لشيء وبشرط وجود معلوله علة لشيء آخر وبشرطهما معا علة لشيء ثالث والشرط يجوز أن تكون عديمة كإمرا وأما قوله الامكانات متساوية فغير معلول لانها تختلف باختلاف الماهيات وتكون بعيدة وقريبة وبالجملة يقع على الممكنات بالتشكيك والمعلولات كلما تبعد عن المبدأ الاول تزداد منها الكثرة الاعتبارية وبالجملة فالذي أورد المصنف عليهم ليس بوارد وباطال هذه القواعد انما يقال باثبات حدوث ما سوى المبدأ الاول

وما أمروا الا لعبدوا الله  
مخلصين له الذين حنفاء  
ويقيموا الصلوة يؤتوا زكاة  
ذلك دين القيمة وقوله ذلك  
عائدا الى كل ما تقدم ذكره  
فوجب أن تكون كلها  
مسمى بالدين والدين هو  
الاسلام لقوله تعالى ان  
الدين عند الله الاسلام  
والاسلام عين الايمان لأن  
الايمان لو كان غير الاسلام  
لمكان مقبولا لقوله تعالى  
ومن يبتغ غير الاسلام ديننا  
فان يقبل منه وبالإجماع  
الايمان مقبول فثبت ان  
الاعمال دين والدين الاسلام  
والاسلام هو الايمان فوجب  
كون الاعمال داخل تحت  
اسم الايمان والحواب يجب  
التوفيق بين هذه الدلائل  
بقدر الامكان فنقول الايمان  
له أصل وله ثمرات والأصل  
هو الاعتقاد وأما هذه  
الاعمال فقد يطلق لفظ  
الايمان عليها كما يطلق



شيء معرض خلافه بقرينة ولا كثر الفقهاء انه ان كل من كل كذلك كرمسة كذا فعل ذلك الشيء  
والمستعمل بغيره بامتنان لثباته ولان كل غرض يرضى به من له كمنات فيه كونه تعالى قادر على  
اجراؤه ابتداء فكون توسيط ذلك الفعل عنه لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الوسطة لا بالقول الذي  
يصلح ان يكون الغرض ليس الاتصال للذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط  
احتجوا بان ما يفعله لا لغرض فهو عبث والعبث على اخذ كبير برحائر فلما ان اردت يا عبث الخ  
عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت غيره فبينه (١) **المسئلة السابعة عشر** قالت  
المعتزلة على حسن التكليف التعريض بالاستحقاق التعظيم رتبته على ما لم تقم به فيجب وهذا  
عندنا باطل لانه بناء على الحسن والقبح ولوحوب على التمتع على وبعد سلبه ورتبته على ما لم تقم به  
بالتعظيم فيجب محال يستحيل عليه نفع والضرر ونقصه برتبته على ما لم تقم به لا يتوقف على  
التكليف الا فعل الشاقة بدليل ان التعلق به كما تشبهه اشهر من الجوارح وهو ان يستحق  
به اعظم فهو كان المقصود استحقاق التعظيم كما من الواجب ان يريد الله تعالى في توفيقه ما يشاء  
علا يشق عليها يحصل الاستحقاق من غير مشقة (٢) احتجنا بما تكلف به من احدها انه

وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في الموضع المتعلقة بارادة فعل المكلف وما ذكره  
في العقاب فهو كلام المرجح والوعيد به يقولون الوعيد لطف وهو واجب والوفاء بالقول واجب والا  
سكان الكذب حسنا فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع مبنى على كون العبد فاعلا بالاختيار  
والقول بحسن الافعال وقبحها ووجوبها واذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم  
(١) أقول المنة بقرينة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والالزام ترجيح  
من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص اما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا  
هو الغرض منه ثم ان المجتهدين فرعوا على ذلك الاذن والمنع في المصالح والضرر حكمة فيه على وجه  
يوافق الغرض وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد من الغرض سوق الاشياء الناقصة الى  
كمالها في الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن اتصاله من مكان الى مكان  
الا بتحركه وهو الغرض من تحريكه فحصل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة بها  
محال والفعال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرض ليس الاتصال للذة الى العبد وهو مقدور  
من غير واسطة ليس بحكم كلي فانه لذة أحد آخره البكسب من غير البكسب ليس بمقدور والعبث  
ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب أن يراد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل  
أن يصدر عن فاعله المختار لغرض وأما قوله الفاعل بغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء  
استعمله في غير موضعه فاعلم لا ينفون سوق الاشياء الى كمالها والالبطل علم منافع الاغضاء  
وقواعد العلوم الحسكية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار  
بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدأها يكون على أكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد  
ثان بل خلقه مساقا الى كماله باستئناف تدبير ويعنون بالغرض استئناف ذلك التدبير في الاكمال  
بالقصد الثاني أما أهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن  
وقبح فكثير من الناقصين يعدونه هم قبل استكمالهم وكثير من المحركين يحركهم الى غير غايات  
حوادثهم ولا يستل في أفعاله بل وكيف

(٢) أقول عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق فيجب سواء كان من يستحيل عليه النفع والضرر  
أو كان من غيره وقد مر ان لذة التعظيم المستحق لا يمكن أن يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق

الثلاثة وهي القول والعمل  
والاعتقاد وكان حصول  
الشك في العمل يقتضي  
حصول الشك في أحد  
أجزاء هذه الماهية فيصح  
الشك في حصول الايمان  
وأما عند أبي حنيفة رضي  
الله عنه فلما كان الايمان  
عبارة عن الاعتقاد المجرد لم  
يكن الشك في العمل موجبا  
لوقوع الشك في الايمان  
فظهر أنه ليس بين الايمان  
رضي الله عنهما مخالفة في  
المعنى

**المسئلة السابعة عشر**  
اعلم أن الانسان اذا صدر  
به فعل أو ترك فانه يحصل  
أولا في قلبه اعتقاد أنه نافع  
أو ضار ثم يتولد من اعتقاد  
كونه نافعا ميل الى  
التحصيل ومن اعتقاد  
كونه ضارا ميل الى الترك  
ثم تصير القدرة مع ذلك  
الميل موجبة اما للفعل أو  
للترك اذا ثبت ذلك فالتوبة



والثواب والعقوبات يوجبون العقاب والاصح في الدنيا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حكم على الشرع ولا يجب عليه شيء ولان اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتمى الى احد الجانبين فالداعية الواصلة الى ذلك الحد هي ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على الممكنات فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك الواسطة أما العوض فلو كان واجبا لكان دفع الالم دفعا لتلك المنافع العظيمة وكان يجب أن يقبح دفع الالم عن الغير كما يقبح المنع من الفصد وأما الثواب فله تعالى من الدفع في العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات فوجب أن لا يوجب الطاعات الثواب كما في الشاهد وأما الاصلح في الدنيا فغير واجب لان الاصلح للكافر الفير أن لا يخلط حتى لا يكون معذبا في الدارين والاصح أن يخلط في عبادته في الجنة وان يغنيهم بالمشتريات الحسنة عن القبيحة وأما العقوبة فلا العذاب حق وليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن اسقاطه كما في الشاهد (١) ﴿مسألة﴾ لا يجوز أن يفعل الله

كان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول أنا مؤمن ان شاء الله وتبعه جمع من عطاء الفصاحة والتابعين رضي الله عنهم وهو قول الشافعي رضي الله عنه وأذكره أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى قالت الشافعية لما وجوه الاول اننا نعمل هذا على الشك في الايمان بل على التبرك كقول الله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وليس المراد منه الشك لانه على الله تعالى محال بل لاجل التبرك والتعظيم والثاني أن يحمل على الشك لانه لا في الحال بل في العاقبة لان الايمان المنتفع به هو الباقي عند الموت وكل أحد يشك في ذلك فنسأل الله تعالى ابقاءنا على تلك الحالة والثالث ان الايمان لما كان عند الشافعي هو مجموع الامور

وامتناعهم مع عدمه فقد مر فيه ان ذلك لا ينافي الاختيار وعلى الدليل الثالث وهو انه لا يوجب الكذب لانجاء الشيء ان عندهم اذ انعارض قبيح ان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفه ما قبحا مع الشعور بقبحه الاقوى كما يختار العاقل آلة الفصد والسكي عند رجاء الصحة بسبب ما ومنه انك انجاء الشيء مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح لكن الاول أقبح فيجب العمل بالاول مع الشعور بقبح الثاني والنجون الى التعريض لئلا يرتكبوا فعل القبح الذي يضطرون اليه ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب لان العقل هو الحاكم بالفعل ولا يقدح حكمه بتجوز احتمال الخلف كما في الأحكام العقلية الضرورية وانها لا تلتم بالاحتمالات التي يذكرها الصوفسطائيون وقوله على تقدير التعريض أو جواز وجود المانع من القبح لا يبق كذب في العالم يحجب بان تقرير وجودها لا يوجب ارتفاع الكذب وانما يوجب وجوب وقوع التعريض أو المانع في جميع الاحوال وتفسير القبح بمحصول الملازمة والمناقرة غير صحيح عندهم فان كثيرا مما هو ملائم قبيح كغصب الفقير ما يحتاج اليه من الغنى فان ذلك ملائم له وهو قبيح وكثيرا مما هو منافر حسن ككف الظالم عن الظلم بأنواع التأديبات فانه منافر وحسن والتحقيق في هذا الباب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه فان لم يكن العبد موجد فلا قبيح وان كان قبيح موجد ويدل على ذلك التأمل في حددها عند القائلين به

(١) أقول ليس هذا الوجوب بكون الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم كما ان القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم والمكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ويقولون ان القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي الى الالباء وهو من أفعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره في خلق الداعي من غير اللطف فقدم الكلام فيه وأما العوض فيقولون وقوع الالم في الخلق واجب لوجوب وقوع أسبابها والقادر العادل الغني اذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعرض التألم نظر الى عدله ودفع الالم يؤدي الى مفساد فلذلك لم يدفعه وأما الطاعات والتكاليف فلو كانت بأزاء نعم الله تعالى لكان المثاب هو الله تعالى تستر عن أن ينعم ليأخذ عوضا عن نعمه انما النعم تفضل منه والثواب جزاء التكاليف وابطال الثواب من غير تكليف الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملا على التعظيم والاجلال ذلك في غير المستحق قبيح والاصح واجب عند أبي القاسم الباخي

### الركن الرابع

من هذا الكتاب في السمعيات وهو مرتب على أناسم الأول في النبوات **مسئلة** المعجزات مخارق  
 للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وانما قلنا أمر لان المعجز قد يكون اتيا بغير المعتاد وقد يكون  
 منعاه من المعتاد وانما قلنا مخارق للعادة ليميز به المدعى عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدى لئلا يتخذ  
 الكاذب معجزة من مضي حجة لنفسه وسوية بزعم الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة  
 ليميز عن السحر والشعوذة (١) **مسئلة** محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس  
 وجماعة من الدهرية لما وجوه الاول انه ادعى النبوة وعليه التعويل وظهر المعجز عليه ركل من كان  
 كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة فلا توتر وانما قلنا انه ظهر المعجز على يده فلثلاثة اوجه  
 احدها انه أتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه أتى بالقرآن ولهيات به غيره ما تواتر وامانه معجز فلانه  
 تحدى الفصحاء بمعارضته فحجز واعفاه وذلك يدل على كونه معجزا وثانيها انه نقل عنه معجزات  
 كثيرة منها اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونوع الماء من بين أصابعه ومكالمه الحيوان  
 العجم وكل واحد منها وان لم يبلغ مبلغ التواتر لكن التواتر يدل على صحة واحد منها أو أي واحد منها  
 صح حصل الغرض وثالثها انه أخذ به عن الغيب والاخبار عن الغيب معجز وانما قلنا ان من ادعى  
 النبوة وظهر المعجز عليه كان نبيا لان الرحل اذا قام في المحفل العليم فقال اني رسول هذا الملك اليكم  
 ثم قال يا أيها الملك ان كنت صادقا فيما قلت تغالف عادتك وتم عن مكالمات في قام الملك اضطراخضرون  
 الى صدقه فيكذاهنا الطريق التي اثبات نبوته عليه السلام الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه  
 وسيره فان كل واحد منها وان كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها يعلم قطعانه لا يحصل الانبياء  
 وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضى بها الغزالي في كتابه المنقذ الثالث اخبار الانبياء المتقدمين  
 في كتبهم السماوية عن نبوته فهذا مجامع أدلة نبوته عليه السلام والاستقصاء فيها مذكور في  
 المطولات (٢) فان قيل لاناسلم أنه ظهر المعجز على يده قوله في الوجه الاول القرآن ظهر على يده  
 وهو معجز قلنا الاستقصاء في الاسئلة والاجوبة على هذا الوجه منذ كور في كتاب النهاية قوله في  
 الوجه الثاني أشيع الخلق الكثير من الطعام القليل قلنا هذه الاشياء لو وجدت لثقلت البنية انقلا

سمى المشرحون غصروا بالذي لاسم له مع ان لها حد اما الشيء الذي لا يعلم اصلا ولا يمكن أن يوضع له  
 اسم والاسماء الكثيرة وان أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها الا ان أصحاب الشرائع  
 لا يجوزون اطلاق اسم عليه تعالى الا باذن شرعي

(١) أقول هذا حد المعجز وأتى بالقيود التي يجب اعتبارها فيه وانما قدم بناءه لان اثبات النبوة  
 يبنى عليه قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا ما ريت في فعل ونازعته الغلبة والارهاص احداث  
 معجزات تدل على بعثته وكأنه تأسيس انما علة نبوته والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال  
 رهصت الحائط بما يقع فيه

(٢) أقول الجواز للقرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحتهم وعلى قول بعض  
 المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن اراد المعارضة قالوا كل أهل صناعة  
 اختلافوا في تجويد تلك الصناعة ولا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه وعجز الباقون عن معارضته  
 ولا يكون ذلك معجزا له لان ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته  
 عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك هو المعجز والاستدلال بالأخلاق والأفعال أيضا أقوى وهو معنى  
 قوله تعالى ويتلوها شأنه منه فان ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر منه

النفس بعد مفارقة المدن ولا  
 يمكن الوصول الى محبوب  
 خفية ثم يعظم البلاء لتوبة  
 عبارة عن اطلاع النفس  
 على قبض هذه الجسمانيات  
 واذا حصل هذا الاعتقاد  
 زال الخب وحصلت النفرة  
 فبعد الموت لا يحصل  
 العذاب بسبب المعجز عن  
 الوصول اليها

### المسئلة التاسعة عشر

قال الاكثرون التوبة عن  
 بعض المعاصي مع الاصرار  
 على البعض صحيحة وقال  
 أبو هاشم انه لا تنصح حجة  
 الاولى ان اليهودي اذا  
 غصب حبة ثم تاب عن  
 لليهودية مع الاصرار على  
 غصب تلك الحبة أجمعوا  
 على أن تلك التوبة صحيحة  
 وحجة أبي هاشم انه لو تاب  
 عن ذلك القبح لمجرد فحبه  
 وجب أن يتوب عن جميع  
 القبايح وان تاب عنه لمجرد  
 فحبه بل اقرب من آخر لم تصح

إذا كان الكل بخلقه وادارته ففيمما التكليف والمعتزلة وإن أنكر وهما فقد اعترفوا بالعلم فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود ففيمما التكليف وثانيها وهو أن التكليف أن كان عند استواء الداعين فهو محال لأن في هذه الحالة الفعل ممتنع وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع ففيمما التكليف وثالثها أن التكليف بالفعل أما أن يقع حال حصول الفعل أو قبله والاول محال لأن إيجاد الموجود محال ورفعه حال وجوده محال والثاني أيضا محال لأن كونه فاعلا للشيء لا معنى له الا حصول المقدور عن القدرة فيستحيل أن يكون فاعلا في الحال الفعل لا يوجد في الحال فلم يكن هو في الحال مأمورا بشيء أصلا بل يكون ذلك اعلاما بأنه سيصير في الزمان الثاني مأمورا فان قلت كونه فاعلا للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة قلت فذلك الزائد إما أن يكون مقدورا للمكلف أولا يكون فان كان مقدورا له فإما أن يؤمر بارتفاعه حال وجوده أو قبله ويعود المحذور المذكور وإن لم يكن مقدورا استحالة أن يكون مأمورا به ورابعها أن الأمر بالفعل على الساق أن لم يكن لغرض فهو عيب وهو غير جائز على الحكيم وإن كان فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والصرف ويستحيل عوده إلى العبد لأن ذلك النفع إما عاجل أو آجل والاول باطل لأن الإنسان يتأذى به في الحال والثاني باطل لأن ذلك الغرض ليس الا حصول اللذة وأنه تعالى قادر عليه ابتداء فيكون توسط التكليف عبثا والجواب عن الكل انه مبني على طلب اللذة وهو باطل لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللا والالكانت عليه تلك العللة معللة بعللة أخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللا بالبتة وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه فكل شيء عصمته فلا عللة لصنعه (١)

### القسم الرابع

الكلام في الاسماء اسم كل شيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزء ماهيته أو على الأمر الخارج عن ماهيته أو على ما يتركب عنهما وانما أخرج اما أن يكون صفة حقيقية أو اضافية أو اسمية أو ما يتركب عنها وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسم أم لا فان قلنا ما هيته معلومة للبشر جاز والاول وأما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لامتناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى وأما اسائر الاقسام فجائز ولما كانت أسلوب والاضافات بسيطة وعسكرة غير متناهية لا حرم يجوز وجود أسماء لانهاية لما متباينة (٢)

والمثال الذي أورده ليس بطابق لأن الجهاد والصوم من غير التلغظ بكلمة الشهادة اسمها يستحق ما شئ ولا شئ في أن المجموع أكثر من البعض فكيف يكون الاسم تحققات للمجموع أقل من الاستحقاق للبعض وأيضا لا يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة والالكان أجرة الجمال أكثر من أجرة المهندسين والمنتدعة لا يستحقون بشقايتهم شأ بالاتفاق

(١) أقول أكثر الحجج هي حجج الجبرية وقد مر الكلام فيها ويرد أيضا على أفعال الله تعالى وتعليل أفعاله لا يكون الا بسوق الافعال إلى كمالها كما مر وأما قوله أولى الأمور بان لا يكون معللا أفعال الله فعنا يعود إلى الحكم بان لا معلل في الوجود أصلا فانه ليس في الوجود الا الله تعالى وأفعاله وهو غير معلل فلو لم تكن أفعاله معللة لم يكن شيئا معللا أصلا وأفعال الله تعالى كثيرة فلم لا يجوز أن يكون بعضها معللا ببعض إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير معلل

(٢) أقول الشيء الذي يعلم انه لا يعلم لم يكن أن يوضع له اسم من حيث انه لا يعلم الآن يقال الاسم يدل اجبالا على ما يدل عليه الحد نفسه ولا حيث يتبين ان لا يكون لها لاحد له اسم كالبناءط وذلك باطل وقد

كذلك فان الرجل اذا اعتقد ان فعل المعصية يوجب الضرر العظيم ترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة عنه ثم ان تلك النفرة مقتضى ثلاثة أمور فاولها التذم بالنسبة إلى ماصدر عنه في الماضي الثاني تركه بالنسبة إلى الحال الثالث العزم على الترك بالنسبة إلى المستقبل فهذه هو الكلام في حقيقة التوبة **المسئلة الثامنة عشر** التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى توبوا إلى الله توبة نصوحا وهي مقبولة قطعا لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقالت المعتزلة يجب قبولها على الله تعالى عقلا وقال أهل السنة لا يجب على الله شيء البتة وقالت الفلاسفة المعصية إنما توجب العذاب من حيث أن حب الجسمانيات اذا بقي في

ذلك الجسم في بداخله لا يحرم عن الكل عن معارضته وثالثها العمل بالجن والشیاطین أعانوه عليه وما أعانوه غيره عليه أو الأرواح الفلكية أو الملائكة أعانوه عليه بل هذا طاهر لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يحيلون أكثر الأشياء على الملائكة ونحن إنما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الأنبياء فقبل العلم بصدقهم جواز وجودهم وذلك كان في تحقق الاحتمال وأما المقام الثاني ففيه النزاع من وجهين أحدهما لا نسلم خلق المهجر لأجل التصديق لاسيما وقد بينتم أن أفعال الله تعالى لا يجوز أن تكون معاملة بالغرض ومما يحقق هذا أن الفعل بدون الداعي إما أن يكون جائزا أو لا يكون فإن كان جائزا لم يكن القطع بأن الله تعالى فعل المهجر لأجل التصديق بل لفعله فعله لا لأمر أصلا وإن لم يجر توقف فعلنا لا فاعمالنا على داع بخلقه الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب القبح فإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز من أفضل عبادته وإذا جاز ذلك منه بطل أصل الاستدلال بالمهجر على التصديق الثاني سلمنا أنه تعالى فعل المهجر لمقصود لكن لم قلت أن ذلك المقصود ليس إلا التصديق وأعله تعالى فعله لغرض آخر وعليكم بيان الحصر ثم أبا على سبيل التبرع ند كرامورا آخر أحدها أن يفعله له كون ابتداء عادة وثالثها أن يكون تكريرا لعادة متطاولة فإن الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلا في ستة وثلاثين ألف سنة فيكون وصولها إلى أول الحمل في مثل هذه المدة عادة لها فعمل هذا الحادث يكون من هذا الباب وثالثها أن يكون ذلك كرامة لولي أو مجهزة أنبي آخر في طرف آخر من أطراف العالم ورابعها أن يكون ذلك أرمادا لنبى آخر يأتي بعد ذلك كالأحوال التي ظهرت على محمد قبل بعثته وكان نور الذي يحكي أنه كان يظهر في جبين أبيه وخامسها أن يكون امتحانا لقول المكافين كما أنزلنا امتحانات امتحان العقولهم المقام الثالث سلمنا أن الله تعالى صدقه لكن فلم قلتم أن كل من صدقه الله فهو صادق فإن عندكم الله تعالى خلق الكفر والفواحش فإذا لم يقبح ذلك من الله تعالى فلم لا يحسن منه أيضا تصديق الكاذب وهذا السؤال الأخير مختص بنادون المعتزلة ثم نقول هب أبالاند كشيء من هذه الاحتمالات فلم قلت أن كل من ظهر عليه المهجر كان رسولا والرجوع منه إلى المثال ضعيف لانا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعى لأنه ربما قام الملك العظيم في ذلك الوقت لحديث أم في بطنه أو شاهد شيئا يخاف أن تذكر أرمادها طم لباله وبالجملة فليس هنا إلا الدوران وهو أنه قام عند التماس المدعى وما قام قبل ذلك والدوران لا يفيد إلا الظن الضعيف فإنه يحكي أن واحدا كان يجلس في مسجد فكما دخل المؤذن قام ذلك الإنسان وتخرج فقال له المؤذن مالي أراك كلما أذنت خرجت فقال لا بل كلما هممت بالخروج أذنت وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلية ضعيف ثم إن سلمنا دلالة العقل على التصديق فلم قلت أنه في حق الله تعالى كذلك وستعرف أن القياس المؤيد بالجامع لا يفيد إلا الظن فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع فهذا هو الاعتراض على الدليل الأول على النبوة أما الدليل الثاني وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته فضعيف لأن غاية ما في الباب أنه يدل على كون ذلك الإنسان متميزا عن سائر الناس بجزيد الفضيلة ولكن من أين يدل على النبوة وكيف وقد حكي عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمور مجيب تبجلها الناس قدوة لأنفسهم في الدنيا والآخرة مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة وأما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والإنجيل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا اعتراض عليه إنكم إما أن تقولوا أنه جاء في هذه الكتب صفة محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل بمعنى أنه تعالى بين أنه سيحيى في السنة القابلية في البلدة الغلانية شخص وصفه كذا وكذا فاعلموا أنه رسولي وأما أن لا يقولوا كذلك بل يقولوا أنه تعالى بين ذلك بيانا

علمنا أن الإسلام لا يتوقف  
عليه بل الأقرب أن الجسم  
تقار لانهم اعتقدوا أن كل  
مالا يكون متخيلا ولا في  
جهة فلا يس بوجود ونحن  
نعقد أن كل متخيرون هو  
محدث وخالفه موجود  
ليس بمتخيرون ولا في جهة  
فالجسم نفوا ذات الشيء  
الذي هو الاله فيلزمهم  
الكفر

الباب العاشر في الإمامة

وفيه مسائل

المسألة الأولى

نسب الإمام أما أن يقال  
أنه واجب على العباد أو  
على الله تعالى أو لا يجب  
أصلا أما الذين قالوا أنه  
يجب نصيبه على العباد  
ففرقان الأول الذين قالوا  
العقل لا يدل على هذا  
أو جوب وإنما الذي يدل  
عليه السمع وهذا قول  
أهل السنة وقول أكثر



متواتر الانما مور عجيبه والدواعى على نفعها متوفرة فلما لم تنقل نقلا متواترا علمنا انها ليست بحجة  
سلمنا سلامتنا عن الطعن لىكن لانزع في انهم لم تنقل اليها نقلا متواترا بل انما نقلت على سبيل الآحاد  
وزوايه الآحاد لا تفيد العلم فوله مجموع الرواة بلغوا احد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وأما  
صحة حصول الغرض فلما لا نسلم رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا واحد التواتر  
فانه ليس كل ما يذكر في كتاب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة  
انما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمور قليلة نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله ولا نسلم ان  
رواة أمثال هذه الاشياء بلغوا الى حد التواتر قوله في الوجه الثالث أخبر عن الغيب قلنا أخبر عن  
الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها فالاول ممنوع والثاني مسلم بمانه ان العادة جارية بان الرؤساء  
اذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرونهم بان اليد لهم والدولة راجعة اليهم فعوله  
تعالى وعد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض من هذا الباب وأيضا  
الرجل المعتد فيه فديخبر عن أمور كنية على سبيل الاجمال فان وقع شيء من ذلك جعله على صدقه  
وان لم يقع قال أنا ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك قوله تعالى ألم غلبت الروم في أدنى الارض من  
هذا الباب سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلت انه معجز والدليل عليه أن المحدثين  
رووا في كتاب دلائل النبوة ان قساوس طيحا أخبر عن أحوال محمد عليه الصلاة والسلام مع أنهم ما كانوا  
من الانبياء فعلمنا أن السكاكين فديخبر عن الغيب وكذا المعبرون يخبرون عن الغيب المفصلة بناء على  
الرواية وكذا المجهولون وأصحاب العزائم واذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزا (١) ثم نقول ان كان  
ما ذكرتم يدل على أنه ممتنع وبمانه من وجوه أحدها وهو انه لو جاز انخراق العادة عن محاربها لجاز أن  
ينقلب الجبل ذهباً بريزا والبحر دما عبيطاً وأن يتقلب ما في البيت من الاواني أنا سافاضلين وبعلوم أن  
تجويزه قاذح في البديهييات (٢) سلمنا ظهور المعجز على يده فلم قلت ان كل من كان كذلك كان  
رسولا وتقريره ان الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتموقف على مقامات ثلاث الاولى انه فعل الله  
تعالى وثانيها ان الله تعالى فعلها لاجل التصديق وثالثها ان كل من صدق الله تعالى فهو صادق  
أما المقام الاول ففيه النزاع من وجوه أحدها ان ان أثبتنا النفس الناطقة فلنفس النبي مخالفة  
بالمسماة لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وان لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وأن يكون  
الانسان عبارة عن البدن المخصوص فاعلمه كان لمزاج بدنه خصوصية لم تحصل لتلك الخصوصية  
لسائر الابدان فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وثانيها ان النبي عليه الصلاة والسلام لهله وجد  
جسم نباتيا وحيوانيا له خاصية عجيبة مستتعبة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها النبي وسلم تقع

(١) أقول أول دلائل وطرق كثيرة على النبوة وسيد كرفي الجواب أن المعتمد هو ظهور القرآن  
على يده والحق ان الامارات الظنية اذا تواترت أدت الى حكم العقل جزما بما توافقت عليه في اثباته  
وذلك كالتجربيات المعدودة في الضرورات فإراد هذه الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدية الى  
حكم جزم يقيني فهي وان كانت آحادا غير معتمدة عليها لكنها بالجملة تؤدي الى حكم يقيني وان لم تكن  
تصلح لان يتأثر بها وعليها انها تجري مجرى القضايا التي هي مبادئ الاقبيسة التي لا يمكن أن تثبت  
بحجة أو برهان

(٢) أقول أما انخراق العادة فليس مما ينكره المتكلمون لانه جائز مع القول بالفاعل المختار  
ولما ينكره الحكماء لانهم يقولون بان النفوس الزكية قوى ربيها تؤثر في أكثر الاجسام التي في عالم  
الكون والفساد

توبته والجواب لم لا يجوز  
أن يتوب عن ذلك القبيح  
لكونه ذلك القبيح كان  
الانسان قد يشتهي طعاما  
لا يجوز كونه طعاما يسل  
لكونه ذلك الطعام والله أعلم

المسئلة العشرون  
المختار عندنا أنه لا يكره  
أحد من أهل القبلة الا  
بدليل منفصل ويدل عليه  
النص والمعقول أما النص  
فقوله صلى الله عليه وسلم  
من صلى صلاتنا أو كل  
ذبيحتنا واستقبل قبلتنا  
فذلك المسلم الذي له ذمة الله  
وذمة رسوله فلا تخفروا الله  
في ذمته وأما المعقول فهو  
ان العلم بهذه المسائل لو  
كان شرطا لصحة الايمان  
لكان يجب أن لا يحكم النبي  
صلى الله عليه وسلم بإيمان  
أحد الا بعد أن يسأله عنها  
ولما لم يكن كذلك بل كان  
يحكم بإيمانهم من غير أن  
يسألهم عن هذه المسائل



فلا يجب لانه ربما صار  
نفسه سبباً لزيادة الشر  
ومنهم من عكس الامر  
ومنهم من قال لا يجب في  
شي من الاوقات لئلا  
يصب الامام بقتضى دفع  
ضرر لا يندفع الا به فيكون  
واجباً بيان الاول ان اعلم  
الضرورة حاصل بانه اذا  
حصل في البلد رئيس قاهر  
ضابط فان حال البلدي يكون  
اقرب الى الصلاح مما اذا لم  
يوجد هذا الرئيس وبما ان  
الثاني ان دفع الضرر عن  
النفس لما كان واجباً فاما  
لا يدفع هذا الضرر رالايه  
وجب ان يكون واجباً فان  
قالوا العمل القوم يستمكنون  
عن متابعة ذلك الرئيس  
فيزداد ذلك الشر قلنا هذا  
وان كان محتملاً الا انه نادر  
والغالب ما ذكرناه والغالب  
راجع على النادر

### (المسئلة الثانية)

مع أنه لا يكون ثابتاً أبداً فيلزمكم تحوير نسخ شرعكم وأما الثاني فلانه لو جاز أن يخبر الله تعالى عن التأييد  
مع أن التأييد لا يحصل ارتفع الايمان عن كلامه ووعده ووعده وذلك باطل بالاتفاق وأما ان قلنا  
انه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام انه ثابت الى الوقت الفلاني كان هذا من الامور العظيمة  
التي تنوفاً للدواعي على نقله فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواتراً فالنقل المتواتر لا يجوز الاطباق  
على اخفائه فكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند ممته عيسى وانتهاء شرع عيسى عند  
ممته محمد عليه الصلاة والسلام معلوما بالضرورة للخلق وأن يكون المنكر له منكر التواتر وأن  
يكون ذلك من أقوى الدلائل اعيسى ومحمد على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا  
القسم ولانه لو جاز أن لا ينقل هذا التوقيت نقلاً متواتراً لجاز أن يقال ان محمد عليه الصلاة والسلام  
حول الصوم من رمضان الى شوال والقبلة من الكعبة الى غيرها ولا نه عليه الصلاة والسلام قال  
شرعي يبقى مؤيد الى الوقت الفلاني مع أنه لم ينقل شيء من ذلك ونحوه قدح في شرع محمد عليه الصلاة  
والسلام وان قلنا أنه تعالى بين في شرع موسى أنه ثابت ولم يبين التأييد ولا التوقيت فهذا محال  
لما سنبين في اصول الفقه ان الامر لا يفيد الوجوب الا مرة واحدة ومعلوم أن شرع موسى لم يكن  
كذلك فان التكليف متوجه بذلك الشرع على الخلق الى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق فلما  
ظهر فساد القسمين الاخيرين ثبت الاول ويلزم من صحة امتناع النسخ الثاني ان اليهود والنصارى  
على كثرتهم ونفرتهم في المشارق والمغرب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام ان كل  
واحد منهما أخبر أن شريعته باقية الى يوم القيامة وخبر التواتر يفيد العلم والالم بكنتم اثبات وجود  
محمد عليه الصلاة والسلام فضلاً عن نبوته فاذا صح ذلك عنهما فلا شأن أن قولهما حجة لا يقال شرط  
التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا موقوف في ذلك المعنى وهو النقل أما اليهود فلان يختص  
قتلهم حتى لم يبق منهم الا عدد يسير دون عدد التواتر وأما النصارى فلانهم كانوا قليلين في ابتداء الامر  
لانا نقول أما قتل اليهود فضعيف لان اليهود كانوا امة عظيمة وكانوا متفرقين في شرق الارض وغربها  
وفي البلاد المتباعدة جداً من المستحيل قتل هذه الامة العظيمة بحيث لا يبقى على وجه الارض منهم عدد  
التواتر وأما حديث النصارى فضعيف أيضاً لان ذلك يوجب القدح في شرع عيسى عليه السلام  
قبل ممته محمد عليه الصلاة والسلام وذلك محال يقل به أحد والجواب أن المعتقد في رسالة محمد عليه  
الصلاة والسلام ظهور القرآن عليه وسائر احواله انما يذكر للقيمة والتكميل قوله لو جاز اخراق  
العادة ارتفع الايمان عن البديهيات فلما هذا لازم على الفلاسفة لاحتمال أن يحدث شكل فاسي  
غيره بوجب هذه العرائب في هذا العالم قوله يجوز أن يكون حدوث المجهول من الله تعالى وان كان  
منه لكن الغرض منه شيء سوى التصديق قلنا المعتزلة عولوا في الجواب على حرف واحد وهو أنه  
لو كان المدعى كاذباً لو جب على الله تعالى أن يمنع ظهور ذلك المجهول مع العباد من الوقوع في الضلال  
وهذا الجواب ضعيف لانه يقال انما يجب على الله تعالى كشف الحال فيما لو لم يحتمل ظهور المجهول  
وجهاً آخر سوى دلالة على تصديقي الله تعالى لذلك المدعى فاما ما احتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع  
المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قبل العبد لا من الله تعالى وفي مثل ذلك  
لا يجب على الله كشف الحال الا يرى أنه لم يمتنع انزال التشايعات من الله تعالى لما أنها محتملة غير  
قطعية فكذلكها وأيضاً فانه تعالى بين الكفرة على المسابين ويمكنهم من قتل أوليائه والمسلمون  
يقتلون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفار وقد لا يحجب دعاءهم ولا يعطيهم منها هم والكفار  
يقولون في دعائهم اللهم انصر احب القشتين الملك وان لم ترض ما نحن فيه من تكذيب مدعى النبوة

مجاناً غير تعيين الزمان والمكان والوصف فان ادعيتم الاول فهو باطل لاننا نجد التوراة والانجيل خالصة عنه لا يقال اليهود والنصارى حرفوا هذين الكتابين لاننا نقول هذان كتابان مشهوران في المشارق والمغرب ومثل هذا مما لا يصح تطرق التحريف اليه كما في القرآن وان ادعيتم الثاني فبمقدور المساعدة عليه لا يدل ذلك على النبوة بل ربما دل على ظهور انسان فاضل شريف أو ان دل على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ ربما كان المبشر به انسانا آخر (١) سلمنا ان ما ذكرتم يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه الاول شبهة الدهرية وهي بان قدح في الفاعل المختار وانكار كون الصانع عالما قادرا بالحرركات مريدا وثانيها شبهة منكري التكليف فانهم يقولون الانبياء انما جاءوا من عند الله تعالى بالتكليف لكن القول بالتكليف محال وثالثها شبهة البراهمة وهي من وجهين الاول ان ما جاء به الرسول ان علم حسنة بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول أو لم يرد وان علم قبيح بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسول أو لم يرد وان لم يعلم لاحسنه ولا قبيحه فان كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد ولما تقر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خالبا عن اشارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن في محل الحاجة قبيح الانتفاع به سواء ورد الرسول أو لم يرد لانه اقدم على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلا الثاني ان دلالة النبوة ليس الا المجردة بالاتفاق لكتابتنا ان المجز لا يدل البتة فامتنع الجزم بالصدق ورابعها شبهة اليهود وهي من وجهين الاول الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه الصلاة والسلام فاما ان يكون قديما فيها ان تكون باقية الى يوم القيامة أو بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني فقط أو بين الشرع ولم يتعرض لبيان التأييد والتأقيت فان قلت انه تعالى بين التأييد لم يجز نسخه أما أولا فلانه أخبر ان هذا الشرع ثابت أبدا ولم يبق ثابتا أبدا كان كذبا وهو غير جائز على الله تعالى وأما ثانيا فلانه لو جاز ان ينسخ الله تعالى على ان شرع موسى عليه السلام ثابت أبدا ثم انه لا يبقى ثابتا أبدا فلم لا يجوز ان ينسخ الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام أنه ثابت أبدا

(١) أقول هذا الذي ذكره كله بمنزلة شبهة السوفسطائية فان التعيين الحاصل للعقلاء اذا قام انسان على طريق مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله والدليل على صدق قوله ان الله تعالى يظهر على يدي أمر اخافا للعادة فظهر وقال من لم يصدقني بمثل ما ظهر على يدي وتحدي من عداه عن ذلك لا يزول بمثال هذه الاحتمالات وقد أشار المصنف أيضا الى هذا المعنى في الجواب على مسألة أخرى وأما المذكور في التوراة والانجيل الدال على نبوة صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه فكثيرة يذكروها المصنفون من الواقفين عليها منها ما ذكر في التوراة بعبارة تفسيرها هكذا جاء الرب من طور سيناء وظهر بسايعه وعلا بفاران وفي التوراة ان اسمعيل كان في بركة قار ان يعنى بادية العرب وذكروا واقفون على جبالها ان فاران في طريق مكة قبل العون عيلين ونصف وهو كان المنزل للمسافرين على يسار الطريق من العراق الى مكة ومنه ما جاء في السفر الخامس ان الرب قال لموسى اني مقيم لهم نبيا مثلك من بني اخوتهم وأعمار جل لم يسمع كما في التي يؤديها من ذلك الرجل باسمي أنا انتقم منه ومنها في السفر الاول لما جرت انما تله ويكون من ولد هانم يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة الى بالمشوع وأيضا جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر في انجيل يوحنا ان المسيح قال اني أسأل اني أن يعطيكم فارقليها آخر يكون معكم الى الابد روح الحق والفارقليط معناه كاشف الخفيات وأمثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الانبياء التي عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها ولا يتقدر الخالف على دفعها لوصفها الى طالب أو نبي آخر ولا على أن يكتبها

المعتزلة والزيدية والثاني الذين يقولون ان العقل يدل على أنه يجب علينا نصب الامام وهو قول الجاحظ وأبي الحسين البصري وأما الذين قالوا انه يجب على الله تعالى نصب الامام فهم فريقان الاول الشيعة الذين قالوا انه يجب على الله تعالى نصب الامام ليعلمنا معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة سائر المطالب والثاني قول الاثنى عشرية الذين قالوا يجب على الله تعالى نصبه ليكون لطفنا في فعل الواجبات العقلية وفي ترك العباغ العقليّة وليكون أيضا حافظا للشرعية ومبينها وأما الذين قالوا لا يجب فهم ثلاثة طوائف منهم من قال أنه يجب نصبه في وقت السلامة أما في وقت الحرب والاضطراب

ضرر وخطر وخامسها أن المحجبين عرفوا طبائع درجات الملك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لأن التجربة يعتبر فيها التكرار والاعتماد البشرية كيف نفي بأدوار السكواكب الشابتة ثم انهم وقعوا على السكل بالصد فكيف وقفوا على أحوال عطارده مع أن الآلات الرصدية لا تنفي بأحواله لصغره وخفائه وقلة نوره وبعد دمه عن الشمس حالى التشريق والتعريب وسادسها أن الإنسان مسدى بالطبيع والاجتماع مظنة التنازع المفضي الى القتال فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغمة في الطاعات وزاجرة عن السيئات وسابعها الوقوف كيفية العبادة الى الخلق فرعا الى كل طائفة موضع خاص ثم أخذوا بوضع لافضون لها فيغضى ذلك الى الفتن أما موضع الشريعة فمما ياتي ذلك وثامنها أن الذي يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كعمل المعتاد والعادة لا تكون عبادة أما الذي يامر به من كان معظما في قلبه ولا يكون هو واقفا على سببه كان انيانه محض العبادة ولذلك تورد الاسرار بالافعال الغريبة في الحج وتاسعها أن العقول متفاوتة والكمال نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم أيضا لا لكيلا مستعدا الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه وعاشرها أن كل جنس تحتها أنواع فانه يوجد في تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها وكذا الأنواع بالنسبة الى الاصناف والاصناف بالنسبة الى الأشخاص والأشخاص بالنسبة الى الاعضاء فاشرف الاعضاء ورئيسهم القلب وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى على جميع جوانب المدن فكذلك الإنسان لا بد فيه من رئيس والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن وهو العالم أو عليهم مامعا وهو النبي فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماع وكان القوى المدركة انما تفيض من الدماغ على الاعضاء وكذا قوة البيان والعلم انما تفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم وحادي عشرها الهداية الى الصناعات النافعة قال الله تعالى في داود عليه الصلاة والسلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال لنوح عليه الصلاة والسلام واصنع الغلك بأعيننا ولاشك أن الحاجة الى الغزل والخياطه والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة الى الفرع وتوقيفها على استحقاقها بالتجربة خطر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعلمها وثاني عشرها لا بد في المعيشة من علم الاحكام والسياسة فلا بد من البعثة لتعلمها ولهذا قال تعالى لنبيه خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين وقال تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقال تعالى فيما رحمة من الله اننت لهم وقوله وانك لعلى خلق عظيم فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه وأما شبهة اليهود فالجواب عنها ان الله تعالى بين أن شر بعته مؤتة ببيانها اجاليا ولم يبين كمية الوقت قوله لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف أصل الدين بالتواتر قلت لم لا يجوز أن يكون توفر الدواعي على نقل الأصل أتم من توفره على نقل الكيفية فلا جرم كان احد التوأمين أقوى من الآخر والجواب عن آخرها أن بلوغ رواة هذا الخبر الى حد التواتر في جميع الاعصار غير معلوم انما وإذا كان كذلك لا جرم لم يحصل العلم بهذا الخبر (١) **مسئلة** في عصمة الانبياء عليهم الصلاة

فتوجبون نصب الامام  
على الله تعالى قالم تقيوا  
البرهان القاطع على خلوه  
عن جميع المفاصل لا يمكنكم  
ايجابه على الله تعالى لأن  
الظن لا يقوم بمقام العلم في  
حق الله سبحانه وتعالى  
فظهر الفرق والله أعلم

### المسئلة الثالثة

قالت الانعاش شريعة وثانسة  
وجوب العصمة شرط  
لصحة الامامة وقال الماتون  
لمس كذلك انما أن الدليل  
دل على عصمة أسامة أبي بكر  
رضي الله عنه مع انه ما كان  
واجب العصمة واحتج  
المخالف بان افتقار الرعية  
الى الامام انما كان لاجل  
ان جواز فعل القبيح عليهم  
اقتضى احتياجهم الى  
الامام فلو حصلت هذه  
الجهة في حق الامام لم  
افتقاره الى امام آخر فيلزم  
اما الدور واما التسلسل

(١) أقول شبهة البراهنة ان الرسل اما أن يجيوا بما يوافق العقول أو بما يخالفها ويخالف العقول غير مقبول فلا فائدة في محبتهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة فيه اليهم فاذا لا فائدة في محبتهم وجوابهم ان كل ما يوافق العقول لا يخالفها وانما لا تسئل العقول بأدراكه وانما لا تسئل والحاجة اليهم في القسم الثاني وأيضا ما يخالف العقول يقع على قسمين أحدهما تقتضي العقول تقيضه والثاني ما لا تقتضيه ولا تقتضي تقيضه ومن الثاني ما يمكن أن تكون محتاجين الى معرفته في العاجل والآجل وهم يعرفون ذلك وأما شبهة الاولى لليهود بجوابها ان ظاهر لفظ التواتر الحكيم بالتأيسد في قوله تمسكوا

والمخالفة له ولا صحابه فاسلب عنا ما أعطيتنا من القوى والتمكن والرب قد لا يفعله ذلك فيجب أن يكون هذا موهما التصديق الكفرة فلما لم يكن هذا فكذلك ما قالوا والجواب الحق مبني على مقدمة وهي أن تجوز الشيء لا ينافي القطع بعدمه فأننا نجور أن يخلق الله انسانا شيعيا في الحال من غير الوالدين وأن يقلب الأنهار وما والجبال ذهبا ثم أنامع التجوز بقطع بانه لم يوجد ولأن من واجبه غيره بالشمع فليس المشتوم وجهه ونظر الى الشاتم شذرا علم بالضرورة غضبه وكذلك القول في حجة الخجل وصغرة الوجه مع أن حصوله ابتداء بدون الغضب جائز وهذا أيضا لازم على الفلاسفة على ما قررناه وإذا ثبت هذا فنقول انما علمنا أن المحدث لهذا المجهز هو الله تعالى لما قدمنا أن جميع الممكنات واقعة بقدرته الله تعالى وانما قلنا أنها دلالة على التصديق لما أنما رأينا النبي يقول يا الهي ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا وكما قال النبي ذلك اسود قلنا مضطرين الى العلم بانه تعالى صدقه في تلك الدعوى ولذلك فان كل من أقر في القرون الماضية بان هذه المجهزات من فعل الله تعالى أقرب صدق المدعى ولم يبق له شك فيه وتجوز سائر الاقسام بحسب العقل مما لم يقدح في هذا العلم الضروري كما ضرر بنامه في المثال أمشبهة الدهر بغيره وفناء التكليف فقد تقدم الجواب عنها وأما شبهة البراهمة فهي مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه ولذا كرفوائد البعثة على التفصيل فنقول قد عرفت أن الأمور قسمان منها ما يستقل العقل بادراره ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار العالم الى الصانع الحكيم وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تكيد العقل بدليل النقل وقطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال تعالى ان لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو اهل كناهم بعذاب من قبله لقالوا لولا أرسلت الينا رسولا فمنع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فبين تعالى ان بعثة الرسل لقطع الحجة والعلماء ذكروا وجوها ثلاثة الاول ان قالوا ان الله تعالى ان كان خلقنا لنعمته فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدنا منها ما هي وكيف هي فان وجبت أصل الطاعة في العقل لكان كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت أعذارهم وثانيها أن يقولوا انك ركبنا تركب سبه وهو غفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا أمددتنا يا الهنا بمن اذا سهونا بنينا واذا مال بنا الهوى منعنا ولا كذلك ما تركنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك القبائح وثالثها أن يقولوا هب أنا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفران ولكن لانعلم بعقولنا من فعل القبح عذاب خالدا مخدافا في النار لاسيما واننا نعلم ان لنا في فعل القبح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب الخالد لاسيما وكنا قد علمنا أنه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا أما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار فكانت البعثة قطعا لعذر المعذرين من هذه الوجوه وأما فائدة بعثتهم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكرنا أمورا أحدها ان العقل لا يدل على الصفات التي يحتاج اليها أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية فلا طريق اليها الا السمع وثانيها أن المكلف يبق خائفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات لمكنت متممرا في ملك الله تعالى بغير إرادته ولولم يشغل بها فربما أعذب على ترك الطاعة فيمضي في الخوف على التقديرين وعند البعثة يرول هذا الخوف وثالثها أنه ليس كل ما كان قبيحا عندنا كان قبيحا في نفسه فان النظر الى وجه الحرة الجوزا الشهوات قبيح والى وجه الامه الحسناء حسن في الشرع واربعا أن الاشياء المخلوقة في الارض منها غدا ومنها دوا ومنها سم والتجربة لا تفي بمعرفة الابعد الادوار العظيمة ومع ذلك ففيها خطر على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبعها ومناقعها من غير

احتج الشريف المرتضى بعين هذا الدليل في وجوب نصب الامام على الله تعالى قلنا انه يهتف وذلك لانكم وان ذكرتم اشتماله على هذا الوجه من المنفعة فانه لا يبعد أيضا اشتماله على وجه من وجوه القبح وبهذا التقدير فإنه يهتف من الله تعالى نصبه فان قال فهذا أيضا وارد عليكم فلنا الفرق بين الدليلين انما أوجبنا نصب الامام على أنفسنا كفي ظن كونه مصلحة في وجوب نصبه علينا لأن الظن في حقنا يقوم مقام العلم في وجوب العمل فاذنا علمنا اشتمال نصب الامام على هذا الوجه من المصلحة ولم نعرف فيه مفسدة حصل ظن كونه مصلحة فيصير هذا الظن سببا للوجوب في حقنا ما أنتم



لكن فسر العصمة بالقدر على الطاعة وهو قول أبي الحسن الأشعري والذين لم يسلبوا الاختصاص  
فسروها بأنه الامر الذي يفعل الله تعالى بالعبد وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصية بشرط أن  
لا ينتهي فعل ذلك الامر الى حسد الالاء وهؤلاء احتجوا على فساد قول الاوئين من العقل بأن الامر  
لو كان كما قالوا لما استحق العصوم على عصيته مدحا واطل الامر والنهي والثواب والعقاب ومن  
النقل قوله تعالى انما ابشر مثلكم ولا تجعل مع الله الها آخر ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن  
اليهم وقوله وما أبرئ نفسي ثم ان هؤلاء زعموا أن أسباب العصمة أمور أربعة أحدها أن يكون  
لنفسه أولبده خاصة تقتضي ملكة مانعة من الفجور والفرق بين الفعل والملك معلوم وثانيها  
أن يحصل له العلم بمناقب المعاصي ومناقب الطاعات وثالثها أن أكيد تلك العلوم بتأثير الوحي والبيان  
من الله تعالى ورابعها أنه متى صدر عنه أمر من الامور من باب ترك الاولى أو التمسك بالثانية لم يترك  
مهما لابل يعاتب وينبه عليه ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص  
معصوما عن المعاصي لا محالة لان ملكة العفة اذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام  
بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معينا له على مقتضى الملكة  
النفسانية ثم الوحي يصير متممها لذلك ثم خوف المؤاخذه على تقدير القليل يكون توكيد لذلك الاحتراز  
فيحصل من اجتماع هذه الامور تأكيد حقيقة العصمة (١) ثم اتفقت الامة على كون الانبياء

الواحد لا يمكنه أن يحصل أسباب معاشه وحده فانه يحتاج الى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذي  
يحفظه من الحر والبرد والمساكن الموافقة في الفصول المختلفة والاسلحة التي تحفظ بها من السباع  
والاعداء وكل ذلك غير حاصل في أصل الوجود بل كلها مما يحصل بالمصناعات والانسان الواحد  
لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطر الى معاونته في جنسه في ذلك حتى يقوم كل واحد شئ من ذلك  
ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش وهذا معنى التمدن ولا بد فيما بينهم من معاملات  
ومعاضات واذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بد من قانون بينهم معنى على العدل  
والانصاف حتى لا يجيف بعضهم على بعض ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير  
خصوصية في ذلك البعض والامانة بالباقي وتلك الخصوصية يجب أن تكون من عند خالقهم حتى  
يقادروا لذلك فلا يهاهو النبي ولا بدله من أن يهدى الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود  
يقينا وتقليدا والاقرار بنبوة ذلك النبي وأن يضع بينهم قوانين في معاملاتهم وفي سياستهم من يخرج  
عن مصالح التعاون وأن يفرض عليهم العبادات لثلاث سبب عقائدهم في خالقهم وبنيتهم وأن يعدهم  
ويعدهم في الآخرة لتكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يخونوا  
ولا يذهبوا مذاهب أهل النفاق وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما في نفس الامر  
حتى يتقون به ويهلون بحسبه وهذه الضرورات لنوع الانسان أهم من خلق الاشجار والحياتين  
لوقاية العين ومن تعريض الاظفار على لحوم الاصابع وغير ذلك مما يشبهه فالمدبر للنوع الذي  
يسوقه من التقصان الى الكمال لا بد أن يبعث الانبياء ويعهد الشرائع كما هو موجود في العالم لتحصيل  
النظام ويتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من التقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله

(١) أقول في كون أسباب العصمة مشتملة على هذه الاربعة لانهم جعلوا الوحي أحد أسبابها  
وكثير من الامة يقولون بعصمة الملائكة والائمة بعصمة حواء ومنهم فاطمة ولم يقولوا بالوحي المسمى  
والتحقيق يقتضي أن لا تكون العصمة لاجل الطمع في السعادة والخوف من المعصية لان ذلك يقتضي  
أن لا تكون العصمة مقتضى طمع صاحبها بل تكون بالنسبة كالكاف والاجود أن يقال ان الله تعالى يفعل

العصمة ولا يسبيل الى  
معرفة الابانص والحجاب  
انابيتان وجوب العصمة  
باطل

### المسئلة الخامسة

قالت الاثناعشرية ان  
النبي صلى الله عليه وسلم  
نص على امامة علي رضي  
الله تعالى عنه نصا جليا  
لا يقبل التأويل البتة  
وقال الباقر لم يوجد هذا  
النص لنا وجوه الاول  
ان النص على هذه الخلقة  
واقعة عظيمة والوقائع  
العظيمة يجب اثباتها  
جدا فلو حصلت هذه  
الشهرة لعرفها المخالف  
والموافق وحيث لم يحصل  
خبر هذا النص الى أحد  
من الفقهاء والمحدثين علمنا  
انه كذب النافي لو حصل  
هذا النص لكان اما أن  
يقال ان النبي صلى الله  
عليه وسلم أوصاه الى أهل

والسلام القائلون بالعصمة منهم من زعم أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من زعم أنه يكون متمكناً منه والاولون منهم من زعم أن المعصوم هو المختص في بدنه أو في نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي ومنهم من ضاعده على كونه مساوياً لغيره في الخواص البدنية

بالسبب أبداً وذلك لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة لان التأيد قد يستعمل فيما بقي مدة طويلة فان في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت كل ذابية ما كلالك ولتربى لك وأطلقت ذلك الحكم كنبات العشب أبداً ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم انه حرم على اسلاف موسى كثير من الحيوان وهذا نسخ ظاهر وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى ومن السفر الثاني من التوراة قريو الى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشيمة بين العارب قريو باداً ما لاحقا بكم ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم وقال في موضع كل عبد خدم ست سنين يفرض عليه العتق فان لم يقبل ثقب اذنه ويستخدم أبداً وقال في موضع آخر يستخدم خمس سنين ثم يعتق في تلك السنة وأمثال هذه كثيرة يعق عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة وأما شبهتهم الثانية وهي القول بان موسى عليه السلام أخبر أن شرعه لا يرتفع الى يوم القيامة فذلك غير مسلم لان موسى عليه السلام ما أخبر عن المعاد والقيامة في التوراة وإنما أخبر بهم الانبياء الذين كانوا بعده والاقول بانتشار اليهود في شرق الارض وغربها باطل لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى أن قتل بختنصر أكثرهم ولم يصل الى الجهم منهم أحد قبل ما هبت بختنصر أو من قام مقامه جماعة من أسرائيلهم الى أصفهان فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية ولو كانوا بعد بختنصر بحيث يعتبر التواتر في نقلهم الى اصفهان في التوراة ثلاث نسخ مختلفة أحداها التي في أيدي اليهود القرايين والرومانيين والثانية التي في أيدي السامرة والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي اتفق عليها سبعون حبراً من أحبارهم وهي في أيدي النصارى والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التواتر بين الشرعيات مشهور وأذا لم يبق لهم نقل التوراة التي هي أساس دينهم بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بان شرعه يبق الى يوم القيامة وتواتر النصارى أيضاً قريب من ذلك الآن تواتر اليهود انقطاع في الوساطة وتواترهم في المبدأ فان الذين آمنوا بعيسى في زمانه كانوا قليلي العدد ولذلك صار لا ينجيهم أربع نسخ نسخة متى ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة ماركوس وذلك لان كل واحد من الحواريين نقله على وجهه وأكثر تحريرها ثم لاحكام التوراة كإباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل مروى عن الحواريين لآعن عيسى عليه السلام وقوله في الجواب على المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشهاد في المنهج على الله تعالى بان ذلك لا يجب اذا كان له احتمالات والاستدلال بنزول المقشاهات غير وارد عليهم لانهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الخيرة فيمساهم مكلفون به في الدين والمقشاهات ليس من ذلك القبيل لان الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله لا يضر في الامور الدينية بالاتفاق وتمكين الكفرة من المسلمين وعدم اجابة دعوات أهل الحق واجابته لأهل الباطل فليس مما يضر بأموال الذين وثقوا بها الا يندفع فيما رآه فهو يفتقر الى شيء لا ينافي القطع بعدسه فكما قال اذا لم يكن العدم واجباً وأما فوائد البقية التي عدها نقول ضرورة وجود الانبياء لتكميل الاشخاص بالعقائد الحقة والاختلاق الفاضلة والافعال الحميدة النافعة لهم الى عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع باجماعهم على الخير والفضيلة وتساعدتهم في الامور الدينية وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصلاح وباقي الوجوه التي عدها قبله عتقها باده في المنفعة وبعضها مما لا فائدة في ايراده فان الانبياء عليهم الصلاة والسلام ما تعلموا الطب ولا طبايع الحشائش ولا طبائع درجات الملك ولا رصدها ولا كثر الصناعات وأما الوجه السادس فأخوذ من الحكماء من يفتقر في اثبات النبوة أنهم يقولون الانسان مبدئي بالطبع يعنون به أن الشخص

والجواب اننا بينا أن دليلهم في وجوب نصب الامام على الله تعالى دليل باطل والله أعلم

**المسئلة الرابعة**  
أجمعت الامة على أنه يجوز اثبات الامامة بالنص وهل يجوز بالاختيار أم لا ال اهل السنة والمعتزلة يجوز وقالت الاثنا عشرية لا يجوز الا بالنص وقالت الزيدية يجوز بالنص ويجوز أيضاً بسبب الدعوة والخروج مع حصول الاهلية لنا أن الله ليل دل على امامة أبي بكر رضي الله عنه وما كان لتلك الامامة سبب الا البيعة اذ لو كان منصوبها عليه لمكان توقيفه الامر على البيعة خطأ عظيماً يتسدد في امامته وذلك باطل فوجب كون البيعة لغيره كما احتج المخالف بأنه يجب أن يكون واجب

على فساد ذلك ومن الناس من طرده هذا الحكم في الأئمة وقال كما لا يجوز كون الرسول كافراً قبل  
لبعثة لا يجوز أيضاً أن يكون الامام كافراً قبل الامامة ولذلك يتدحون في امامة الشيخين فاما أنه  
هل يجوز فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فالأكثر من أهل السنة حوزوا ذلك مستقلين  
بأفعال اخوة يوسف ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنوهم ثم الذين حوزوا ذلك قالوا منهم من فعل  
الكبيرة قبل البعثة لكنهم انما جوزوا ذلك على سبيل التدرج بحيث يتوبون عنه ويسترحلهم  
فيما بين الخلق بالصلاح فاما لو اصرروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالفساد فذلك غير  
جائز لان المقصود من بعثتهم يقوت على ذلك التقدير واما أنه هل يجب كونهم معصومين عن  
الصغائر قبل البعثة وبعدها فالمراد انهم اوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوا ذلك لكن اختلفوا  
في كيفية الامانة والاصم وجعفر بن بشر يقولون انه حال السهم مكلف وهو غير جائز لانه  
تكليف لا يطاق أو لا يبقى مكلفاً وحينئذ لا يكون ذلك معصية أو يقولون انما عوتبوا على ترك  
التحفظ من النسيان وهو قول أهل السنة والجماعة ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك  
الاولى لا يقال لو كان ترك الافضل سبباً لاستحقاق العقاب لموتوا أبداً اذ لا عبادة الا فوقها عبادة  
لاستحقاق العقاب على المباحات لا بانقول استحقاق العقاب على ترك الافضل انما يتوجه اذا لم منه  
فوات مصلحة أو حصول مضرة لا يمكن احتمالها في الاعتذار عن قصة آدم عليه الصلاة والسلام  
منهم من زعم ان قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى أي عصى أولاد آدم كما في قوله واسأل القرية  
ومنهم من سلم ان المراد آدم ثم زعم ابن فورك ان ذلك كان قبل الرسالة ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة  
ثم زعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى فغوى الاعتراض عليه ان ابليس ذكراً لآدم وقت  
الوسوسة أمر النبي فقال مانها كآربكاً عن هذه الشجرة ومع هذا التذكير امتنع حصول  
النسيان وايضاً انه تعالى عاتبه على ذلك في قوله ألم أنهك عن تلك الشجرة فآدم وجوه  
اعتراضاً بالدلالة فقالا ربنا ظلمنا أنفسنا والله تعالى قبل توبتهم فقال فتاب عليه وكل ذلك  
ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان متذكراً للنهي لكنه أقدم على تناول التناول والتأويل  
وهو من وجوه أحدها ذهب النظام ان آدم فهم من قوله ولا تقربا هذه الشجرة الشخص  
وكان المراد النسيان وكله هذا كما تكون اشارة الى الشخص قد تكون اشارة الى النسيان نقوله  
صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وزعم آخرون ان النهي وان كان ظاهراً  
في التحريم واكد ما ليس نصافيه فصره عن الظاهر لدليل عنده (١) **مسئلة** الكرامات  
عندنا جائزة خلافاً للمعتزلة والاستاذ أبي اسحق منا انما التمس بقصة مريم وآصف ثم تميز الكرامة  
عن المحزنة بتعدي النبوة (٢) **مسئلة** الانبياء افضل من الملائكة عندنا خلافاً للمعتزلة

(١) أقول يؤيد قول من يقول المراد من قوله تعالى وعصى آدم وعصى أولاد آدم قوله تعالى في  
قصة آدم عليه السلام فلما آتاهما صالحا جعلاه شركاء فيما آتاهما وبالانفاق لم يشرك آدم ولا حواء  
انما أشرك أولادهما ومن يقول ابليس ذكراً آدم ومع هذا التذكير امتنع النسيان بخوابه يجوز ان  
يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله تعالى فغوى وهذا النهي يجوز ان يكون  
نهي الكرامة لانهي التحريم وبالجملة اذا عارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل أو  
التوقف

(٢) أقول للمسكر ان يقول ذلك محمول على معجزات عيسى وسليمان عليهما الصلاة والسلام أما  
عيسى فعلى سبيل الارهاص واما في سليمان فقد كان على سبيل القهوى مع بلقيس يعني بعض

في غاية البغض لاني بكر  
رضي الله عنهم اجمعين وبالغ  
في حمل على رضي الله عنه  
على طلب الامامة ومن  
اتزعمها من يد أبي بكر  
رضي الله عنه واثير  
رضي الله عنه مع شفاعته  
سل السيف على أبي بكر  
رضي الله عنه ما وثاها  
ان الانصار رضي الله عنهم  
طلبوا الامامة لانفسهم  
فنعهم أبو بكر فلو كان هذا  
النص موجوداً لقالوا له  
يا أبا بكر انا أردنا أن نأخذها  
لانفسنا بالظلم والعصب  
فكنا منعتنا عن أنفسنا  
أيضا فنعك من هذا  
العصب والظلم ونرد الحق  
الى أهله وهو على رضي الله  
عنه فان الخصم متى وجد  
مثل هذه الحجة القاهرة  
امتنع سكوتة عنها فلو كان  
النص على موجوداً

معصومين عن الكفر الا الفضيلة من الخوارج فانهم اعتقدوا ان كل ما يطلق عليه اسم العصيان فهو كفر ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم ويدل على فساد أنه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجبا لقوله فاتبعوه وفساد ذلك يدل على فساد قولهم ومن الناس من لم يجوزوا الكفر لكانه جوزوا اظهار الكفر على سبيل التقية واحتجوا عليه بان اظهار الاسلام اذا كان مفضضا الى القتل كان اظهاره القاء النفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا أيضا باطل لانه يفضي الى خفاء الدين بالسكينة ولانه لو جاز ذلك لكان أولى الاوقات به مبدء ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون بالسكينة منكرين له وكان يلزم أن لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة ولان الخوف الشديد كان حاصلا لاراهيم عليه السلام في زمان غرود ولموسى عليه السلام في زمان فرعون مع أنهم لم يمتنعوا عن الدعوة ومن الناس من لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره لكنهم جوزوا الكبار عليهم والا كثرون لم يقولوا به لوجوه الاول لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز ببيان الملازمة أن درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أخشأ ألا يرى الى قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب برجم وغيره وكان حد العلم بنصف حد الحر وأما انه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالا من الامة في الاجماع (١) الثاني أن بقدر اقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكانه مقبول الشهادة والا لكان أدنى حالا من عدول الامة الثالث أن بقدر اقدامه على الكبيرة يجب جزؤه عنها ولم يكن ايذاؤه محرما لكانه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله الرابع لو أتى بالكبيرة ولو جب علينا الاقتداء به فيها كقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرم وهو محال (٢) وأما الذين لم يجوزوا الكبار منهم فقد اختلفوا في الصغار والاتفق الا كثرون منهم على أنه لا يجوز منهم اقدام على المعصية مقيدا سواء كانت صغيرة أو كبيرة بل يجوز صدورهم عنها على أحد وجوه ثلاثة أحدها السهو والنسيان والثاني ترك الاولى والثالث اشتباه المنهي بالمباح (٣) واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه العصمة أما الفضيلية من الخوارج فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه أنه يكفر ومنهم من لم يجوز ذلك لكانه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك لكانه زعم ان هذا الجائز لم يقع ومن المشوية من زعم ان الرسول عليه السلام كان كافرا قبل البعثة لقوله ووجدك ضالا فهدى وقوله وما كنت تدري ما الكتاب والايمان واتفق المحصولون في حق صاحبها الطفا لا يكون مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك

هذا على رأي المعتزلة ويقال أنهم لا يصدرون صاحب المعاصي وهذا على رأي الحكماء (١) أقول لو قال الانبياء عليهم الصلاة والسلام أكثر علما بقبح الفواحش وأوفر اقبالا على الامور الالهية فيكون صدور الذنب عنهم أخشأ لكان أقرب والمحصن برحم لا شرفه بل لاسمغته عنه عن الزيادة بخلاف غيره

(٢) أقول هذا الدليل لا يختص بالكبيرة فانه في الصغيرة أيضا قائم

(٣) أقول ترك الاولى لا على سبيل العقوبة بل على سبيل الحث على فعل الاولى وأيضا اشتباه المنهي بالمباح لا يجوز عليهم لانه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز عنها وأيضا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين توله ما تولى ونص له جهنم والذي يشبهه عليه المنهي بالمباح كيف يقتدى به

التواتر أو ما أوصله اليهم والاول باطل لان طالبي الامامة لانفسهم كانوا في غاية القلة اما الباقون فما كانوا طائفة الامامة لانفسهم وكانوا في غاية التعظيم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يعتقدون ان مخالفة الله تعالى وجب العذاب الاليم والانسان لا ياتزم العقاب العظيم من غير عرض لاسيما وقد حصلت هناك أسباب أخر توجب نصرته على رضى الله عنه أحدها ان علما كان في غاية الشهادة وأبو بكر رضى الله عنه كان في غاية الضعف وهذا مذهب الروافض وثانيها ان اتباعا على كانوا في غاية الجلالة فان فاطمة والحسن والحسين والعباس رضى الله عنهم كانوا معه وأبو سفيان شيخ بني أسية كان



أن تكونا ملكين وقوله ولن نسمي كرم المسيح أن يكون عبدا لله ولا ملائكة المنقربون وقوله ما هذا بشي أن هذا الملك جريم والجواب عن شبهة الفلاسفة مبنى على إبطال أصولهم وقد تقدم ذلك عن التمسك بالآيات المذكورة في الكتب البسيطة (١)

### القسم الثاني في المعاد

**مسئلة** ١٢: اختلف أهل العالم فيه فاطبق المسلمون على المعاد البدني والفلاسفة على المعاد النفساني وجمع من المسلمين والنصارى علموا وجمع من الدهرية على نفيهما وتوقف حالينوس في الكل أما القائلون بالمعاد البدني منهم من زعم أن الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من زعم أنه يفرق الأجزاء ثم يجمعها والكلام فيه يتفرع على مسائل **مسئلة** ١٣: الذي بشرانيه كل إنسان بقوله أما أنا إن يكون جسمانيا أو جسمانيا أو لا جسمانيا أو مركبا عن هذه الأقسام تركبا ثنائيا أو ثلاثيا أما المنة كما هو فقه مدزعو أنها جسم ثم الجمهور منهم يقولون أنه هذه المنية المحسوسة وهذا ضعيف أما قوله هذه البنية فلانها دائمة في التغيير ومقتلة من الشرع الكبر ومن الدبول إلى السمن مع أن كل واحد يعلم أن هويته باقية في الأحوال كلها وأما قوله المحسوسة فضعيف أيضا لأن المحسوس هو اللون والشكل القاطعان بسطحه الظاهر والإنسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون والالكانت الأجزاء الداخلية بأسرها خارجة عن هويته ومنهم من زعم أنها أجزاء أصلية باقية من أصل العرلى منها (٢) ثم اختلفوا فزعم ابن الراوندي

جملة النصوص الخفية ولم ينقل عنه أنه ذكر هذا النص الخفي في محفل من المحققين ولو كان موجودا لكان ذكره أولى من ذكر النصوص الخفية واحتجوا بأن الشيعة على كثرتهم وتفرعهم في المشرق والمغرب يتفقون هذا الخبر والجواب أن من المشهور أن واضع هذا الخبر هو ابن الراوندي ثم إن الروافض الشيعة لشدة شغفهم بهذا الأمر سعوا في تشهيره

### المسئلة السادسة

الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه ويدل عليه القرآن والخبر والاجماع أما القرآن فآيات أحداها قوله تعالى قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد إلى

لا يكون الأجسام إلا أن يذهب هذه الصفات غير ماهي دالة عليها وقوله في تفصيل علم الروحانيات باحاطتهم بالأمور الغائبة عنها مستدرك لأن الغيبة والحضور لا يكون في غير الأجسام وقوله اطلعهم على مسئلة تقبل أحوالنا في قض قوله لأن علوهم كية وقوله وعلوهم فعلمية يقتضي أنها لا تعلم إلا الله لأنها ليست بفاعلة آياه ولا يعلم السافل منها ما هو أعلى درجة منه وأما عكوفهم على العبادة فن شأن النفوس السماوية عندهم التي تمحرك أجسامها بقرب إلى مباديها وقوله الروحانيات تقوى على نصريف العصاب والزلازل فهنا أخرج العقول عن الروحانيات لانها لا تباشر الأجسام والرياح والافخرة التي تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولا نفوس وفي قوله الجسمانيات اختياراتها غير جازمة أخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وفي قوله الروحانيات مخصصة بالهياكل العلوية والجسمانيات بالهياكل العائدة أخرج العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية وقوله الأرواح الملكية هي المدبرات أمرا خاص بالنفوس السماوية وأخرج العقول من الروحانيات وقوله هي المبدأ والمعاد لا يقول به أحد فان الفلاسفة يقولون أن المبدأ من الله والمعاد الله لأن النفوس والهياكل الأولى فظاهر وأما الثاني فلأن كمال النفوس الإنسانية وغاية سعيها معرفة الله والتوجه به بالكلية إليه وهو المراد من العود إليه

(١) أقول لو دلت الآية الأولى على تفصيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليس لكانها ما دلت على تفصيله عليهم جابدا لاجتماع الآية الثانية في الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفصيلهم على المسيح بل امتداد كرمهم بعد المسيح الذي قال النصارى أنه ابن الله لقول المشركين أنهم بنات الرحمن والآية الثالثة تدل على تخيل النساء أن جمال الملك يكون أكثر من جمال البشر لا على تفصيل الملك على البشر

(٢) أقول يريدون بهذه اللفظة الأجزاء الأصلية من البدن التي لا يمكن أن تقوم الحياة باقل منها كالأجزاء التي تريد وتنقص في الأحوال والمحسوسة لتي من شأن تلك الأجزاء أن يجس بها الأنفاس

والقاضي منا والعلامة لنا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وسواهم على العالمين لان البشر على عالمي نلك الزمان كافي قوله تعالى واتى فضلكم على العالمين فالله صمد حاصل ولان البشر يعرفون الله ويحبونه مع كثرة الصوارف من الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة وليس للملائكة من ذلك فبكون طاعة البشر أشق فيكون أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات اجزها أى أشقها (١) أما الفلاسفة فقد احتجوا على ان الملك أفضل بوجوه أحدها ان الروحانيات بسائط والجسمانيات مركبات والبسائط أشرف من المركبات وثانيها الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب الذي هو منشأ الاخلاف الذميمة والجسمانيات غير خالية عنها وثالثها الروحانيات صورة مجردة كالاتها ظاهرة بالفعل والنفوس البشرية مادية اما الجواهر عاقد من يجعل النفس مزاجا أو في أفعالها عند من يجعلها مجردة وعلى التقديرين نهى بالقوة ومابالفضل لنام أشرف مما بالقوة ورابعها الروحانيات صورة مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات محضة وخيرات محضة والجسمانيات مركبة من مادة وصورة والمادة منبع الشر والعدم والخير أفضل من الشر وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات كسيفة وسفلية وسادسها الروحانيات وضلت الجسمانيات لغوى العلم والعمل أما العلم فلا حاطة بالامور الغائبة عنها واطلاعه على مستقبل الاحوال الجارية علينا ولان علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية وعلومهم نظرية آمنة عن الغلط وعلوم الجسمانيات كسبية متعرضة للغلط وأما العمل فلهذا كونهما كافين على العبادة وسبحون الليل والنهار ولا يفترون والجسمانيات ليست كذلك وسابعها الروحانيات لها قوة قوية على تصرف الاجسام كالسحاب والرازل القوية من غير ان يعرض لها فتور وكلال بخلاف الجسمانيات وثانيها الروحانيات اختياراتها متوجهة الى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختياراتها غير جازمة بل مترددة بين جهتي السقالة والعلو وتاسعها الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية والجسمانيات مختصة بهذه الهياكل العائدة ولشبه الارواح لشبه الهياكل فلما كانت الهياكل السماوية أشرف كانت الارواح السماوية أشرف وعاشرها الارواح الفلكية متصرفة في هذا العالم فانها هي المديرات امر وهي المبدأ والمعاد وهما أشرف من ذى المبدأ وذى المعاد فالروحانيات أشرف (٢) أما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى ما نكحكم الله هذه الشجرة الا

لامتنع في العرف سكوت الانصار عن ذكره ولا تمتنع اعراضهم عن نصرته على رضى الله عنه فثبت ان كل هذه الاسباب مؤجبة لقوة امر على بتقدير ان يكون النص موجودا فلما لم يوجد ذلك علمنا انه لا أصل لهذا النص وأما القسم الثاني وهو ان يقال انه عليه الصلاة والسلام ما وصل ذلك النص الى أهل التواتر بل الى الآحاد فهو بعيد لوجوه الاول ان قول الآحاد لا يكون حجة البتة لاسيما عندهم من خبر الواحد ليس بحجة في العمليات الثانية ان هذا يجري مجرى خيانة الرسول صلى الله عليه وسلم في مثل هذا الامر العظيم فثبت أن قولهم باطل والحجة الثالثة ان عليا رضى الله عنه ذكر

أتباعي بقدرون على هذا فهل تقدر انتم عليه بدليل انها سلمت بعد مشاهدة مجزاة (١) أقول لقائل أن يقول يريد بالفضل كثرة العلم أو القربة الى الله تعالى أو غير ذلك فان اردت به كمال العلم فغير مسلم لان علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان اردت به القربة فالملائكة أقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وسائطهم (٢) أقول في هذا الكلام خبط كثير اما قوله البسيط أشرف من المركب فيقتضى أن تكون العناصر أشرف من الناس حتى من الانبياء فان أجسادهم مركبة من العناصر وقوله الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية عنها فيقال له ان اردت بالروحانيات المعارف فالنفوس البشرية مغارقة وهي ملازمة بالشهوة والغضب والاجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها وقوله الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة وصورة ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة وقوله الروحانيات نورانية علوية لطيفة وصفها بأوصاف الاجسام فان النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف

واسكاره مكابرة بيان الثاني من وجهين الاول اما اذا احسنا الحرارة الجزئية أء كمالها لحرارة الكلية عليها والخاصة على الجزئي مدرك لها ضرورة ان التصديق مسسوق بالتصور واما كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن الآن يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس لها معها لكنه باطل لانه يكون حينئذ الانسان مدرك للجزئيات مررب الثاني ان الماهية اتقي عرضت لها أنها كلمة جزء من الجزئي لان الانسان جزء من هذا الانسان ومن أدرك المركب فقد أدرك المفرد ومن أدرك هذا الانسان فقد أدرك لانسان لا محنة والانسان كلى ولا يندفع هذا الا بان يقال المدرك من هذا الانسان ليس المركب بل أحد قديده وهو كونه هذا لكنه باطل أما أولا فلا مدللنا على أن التعيين لا يجوز أن يكون وصفا وجوديا بل لازما لتسلسل واذالم يكن التعيين وجوديا استحال أن يكون متعلق الابصار وأما ثانيا فلا بد لان متعلق الحس ن كان محدد التعيين ومحدد التعيين أمر واحد في جميع المعينات فما هو متعلق الحس من المعينات أمر واحد في الكل فوجب أن لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الابصار وكذب الثاني يدل على كذب المقدم ولذا كرا الآن بعض أحوال النفس (١) **مسئلة** مذهب ارسطاطاليس وأتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا بانها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فله نفس جسم الاعراض لم لا يجوز أن يقال كونها نفوسا بشرية معناه أنها مدبرة للأبدان البشرية وكونها مدبرة من عوارضها فلم لا يجوز أن يقال انها مختلفة بتمام الماهية مشتركة في العوارض وذلك غير ممكن كما في الضدين فانها مع اختلافها يشتركان في الاختلاف والتساد سيما الكن لم قلت ان كل مركب جسم بل مذهبكم ان الجسم مركب من الحيولى والصورة لكن الموجبة الكمية لا تءكس كنفوسها وكيف وعندهم الجوهر جنس للنفوس والعقول وكل ما دخل تحت الجنس كانت ماهيته مركبة من الجنس والفصل (٢) ومنهم من زعم أنها مختلفة بالماهيات واحتجوا بانها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والملادة وليس ذلك من توابع المزاج لان الانسان قد يكون باردا المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد تبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ولان الاسباب الخارجية لانها قد تكون بحيث يقتضى خلقا والحاصل ضده فليما أنه من لوازم النفس واختلاف الاوازم يدل على اختلاف المزومات وهذه الحجة اقناعية (٣) **مسئلة** زعم ارسطاطاليس وأتباعه انها واحدة خلافا

(١) أقول انه ذ كرى مواضع ان القائلين بالنفس يقولون بان مدرك الجزئيات غير مدرك الكليات وذلك افتراء على القائلين بالنفس والجهة مبنية على ذلك ومذهبهم ان مدركهما شئ واحد هو النفس لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات وتدرك الكليات والجزئيات المفارقة بذاتها وليس البدن بانفراده مدرك كاشئ منهما واتمام كلامه في هذه الحجة بخط لا فائدة فيه ولا هو بوارد على أحد من العقلاء

(٢) أقول جهتهم على ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ان الحد الواحد يشتملها وهذا كاف واما ان كل مركب جسم فان أرادوا به التركيب العقلى فليس كذلك فان المركب من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكره وان أرادوا به التركيب من الجواهر فحق لان المركب من الجواهر لا يكون جسما بسيطا كالعناصر أو مركبا كالمعادن والنبات والحيوان والمركب من الاعراض كالحلية المركبة من اللون والشكل أيضا لا تكون جسما

(٣) أقوله هذه الحجة مما أورده أبو البركات وغيره من المتقدمين أيضا من ذهب اليه وهى ضعيفة لان

يسلمون دلت هذه الآية على أن المقصود من هذه المقالة تحصيل الاسلام وحسب على رضى الله عنه ما كان المقصود منها تحصيل الاسلام بدليل اننا ان الاسلام عبارة عن الاقرار الدال على الاعتقاد ظاهرا وقد كان هذا خاصا لفهم ولا يجوز أن يكون المراد من جاء بعده على انه من عندنا على الخطأ وعند الشيعة على انكفروا بل بطلت الاقسام ثبت أن المراد منه أحد أوائل الثلاثة أعنى أبابكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ثم انه تعالى أوجب طاعته حيث قال فان تطعوهوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعددكم عذابا أليما وإذا وجبت طاعة واحد من

أنه جزء لا يتجزأ في القلب وزعم النظام أنه أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء والأطباء زعموا أنه الروح  
اللطيفة في الجانب الأيسر من القلب ومنهم من جعل الروح الدماغية. ومنهم من جعل الاختلاط  
الأربعة أو الدم خاصة وأما الذين قالوا أنه جسماني ومنهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال  
الاختلاط ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وبألفاظ أخرى ومنهم من جعله  
عبارة عن الحياة أما الذين قالوا أنه غير جسم وهم الفلاسفة ومن المعتزلة معهم ومنا الامام الغزالي والحجة  
القوية تثبتها من وجهين الأول أن العلم بالله تعالى غير منقسم إذ لو انقسم لكان إما أن يكون  
كل واحد من أجزائه علما أو لا يكون فان كان علما فإما أن يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون  
الجزء مساويا للكل هذا خلاف وإن لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء لم يحصل  
هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى هذا خلاف وإن حصلت هيئة زائدة فإن انقسمت عادلة تنقسم  
والاحتمال المقصود وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله منقسم إلا أن الحال في المنقسم منقسم  
وكل متجزئ منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد فحل العلم بالله تعالى غير متجزئ ولا حال فيه وجوابه  
أننا أثبتنا الجوهر الفرد ثم أن قوله الحال في المنقسم منقسم باطل بالنقطة والوحدة والاضافة  
والوجود الثاني أن محل العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانية أن كان هو البدن فإما أن يكون  
محلها جزءا واحدا من البدن أو أكثر من واحد والأول محال أما أولا فلا تتحالة الجزء الذي  
لا يتجزأ وأما ثانيا فلا يلزم أن يكون ما عد ذلك الجزء مبتاعا مادا وهو مكابرة وأما الثاني فإما أن  
يكون جميع الأجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالا في المحال الكبيرة  
وهو محال أو يكون القائم بكل واحد منها علما على حدة وقدرة على حدة فلا يكون الإنسان الواحد  
علما واحدا بل علماء لكنه باطل بالضرورة فان كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لأشياء وجوابه  
أنه منقوض على مذهب أبي علي بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والسهو والغضب وبقية  
أدلتهم مع الجواب مذكور في كتبنا الحكيمة (١) حجة الثقات أن المدركة للجزئيات هو البدن  
فالمدركة للكليات هو البدن بيان الأول أن العلم بالضرورة أنا نفس الحرارة بأصبعنا إذا لمسنا النار

محسوسة بالفعل والأجزاء الداخلية تحس بالشمس يسع وإن لم تكن محسوسة في حال الحياة وهي غير  
الشكل واللون وكان المراد من واحد

(١) حجتهم الأولى مبنية على أن العلم بالشيء صورة مساوية للشيء حالة في العالم فان كان حلوله حلول  
السر فإن انقسم بانقسام محله ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشيء الواحد من حيث أنه واحد  
منقسم فإذا يجب أن يكون محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فانها عندهم غير سارية  
ولا بالوحدة والاضافة لانها عقليان ولا بالوجود لا متناع حلوله في شيء غير موجود الذي قال في  
أجزاء العالم بالشيء فالحق أنها يمكن أن تكون علوما لا بذلك الشيء كالجنس والفصل والهيئة الزائدة  
الحادثة بعد ترتيبها يقوم بها ما يقوم بها العالم ولا يلزم من عدم انقسامها انقسام محليها  
فإن حكمها حكم لو حدة القائمة بكل كثره وأما في الحجة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائمين  
بجزء من البدن كون باقي الأجزاء ميتة بل يلزم أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة والالزام  
بكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة غير وارد عليهم لانهم يجوزون ذلك وأبو علي يقول بكون  
كل حس قوة حالة في عضو يمكن قسمته إلى أجزاء كثيرة وكذلك القدرة ولكن الاحساس واستعمال  
القدرة يكون للنفس خاصة بواسطة ما على إثبات النفس الناطقة فيستدل بالعلم على مامر وبغيره  
من الدلائل المذكورة في كتابه

آخر الآية فنقول هذا  
الداعي إما أن يكون رسول  
الله صلى الله عليه وسلم أو  
أحد الثلاثة الذين جاؤا  
معه وهم أبو بكر وعمر وعثمان  
رضي الله عنهم أو يكون  
الداعي هو علي رضي الله  
عنه أو الذين جاؤا بعد علي  
لا يجوز أن يكون الداعي  
هو النبي صلى الله عليه وسلم  
بما مل قوله تعالى سيقول  
الخلفون إذا انطلقتم إلى  
مغانم لتأخذوها ذرونا  
تبعكم يريدون أن يسدلوا  
كلام الله قبل أن تتبعونا  
لذلك قال الله من قبل  
ولو كان الداعي لهم الرسول  
سلي الله عليه وسلم ثم أنه  
ينهم عن متابعتهم لزم  
لتنافس وهو باطل ولا  
يجوز أن يكون المراد هو  
علي رضي الله عنه لقوله  
تعالى تقتلونهم أو



هو جودة قبل بدننا في بدن آخر اتخذ كرات تلك المادة والاعتراض لم لا يجوز أن يكون تذ كر أحوال كل بدن وقوفاً على انتقل بذلك البدن وثالثها أنه لو صح التناسخ لكان أمان أن يكون واجباً فيلزم أن يكون عددا لها السكين مثل عدد المحدثين أو جازئاً وهو محال لأنه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين التعلية بين وضعف هذه الحجة لا يخفى (١) **مسئلة** اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح واحتجوا بان عدم الوصف على المكان إمكان العدم مقدماً لا محالة على العدم وذلك الامكان يستدعي محلاً ويجب أن يكون المحل باقياً عند ذلك العدم لان المقابل واجب للحصول عند المقبول والشيء لا يبقى عند عدمه فإذا كل ما يصح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة لكان ذلك باطل لما بينا أنها ليست بحس ولا باعاً على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادي لم يكن قابلاً للعدم والافتقار إلى مادة أخرى ولا محالة ينتهي إلى مادة له فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد الاعتراض لا نسلم ان الامكان أمر بثبوتى وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلاً وأيضاً فالنفس حادثة فكونها ماسة وموتة بالمكان السابق لمالم يوجب كونها مادية فكذلك إمكان فسادها سلمنا ان الوقت قبل العدم لكانت مادية فلم لا يجوز قوله كل مادي جسم قلنا لا نسلم بل مذهبكم ان كل جسم مادي والموجبة الكلية لا تتعكس كنفسها وكيف وهى تحت جنس الجوهر فتكون مركبة قوله اذا نظرنا إلى الجزء المادي ويجب أن يكون باقياً هب أنه يجب بقاء مادة النفس لكان لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى بقاء أحد أجزائه وتحقيقه أن المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير لأنه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالها لا مكان توقف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الثابت (٢) **مسئلة** النفس الناطقة مدركة للجزئيات عندنا خلافاً لارسطاط ليس وأبى على اننا أن

معاً كالنوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال بالمديهة

(١) أقول الدليل الثاني ليس بصحيح لان التذ كر انما يكون بحاله واذا خافت الآلات لم يكن بقاء التذ كر بحاله والدليل الثالث الذي يقتضى تساوى عددها السكين والمحدثين على تقدير التناسخ وجواز التعطيل على تقدير حوازه جدلى لان القائلين بالتناسخ يقولون التساوى وان كان نسبة عدد فى الاوساط وأما الاخبار والاشهر الذين يقولون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل

(٢) أقول الفلاسفة يفرقون بين النفوس والأرواح فان النفوس عندهم جواهر بسيطة محدثة متعلقة بالابدان والأرواح أجسام مركبة من الأبخرة والادخنة المرتفعة من الدم المحقن في العروق والعدم متمتع عندهم على النفس دون الأرواح ولا يلزم من احتياج المقابل للعدم إلى المحل كونه مركباً من المادة والصورة اذ لو كان عرضاً يكون في محل ولا يكون إمكان عدمه في محل مع أنه لا يكون مركباً من مادة وصورة وبالحجة هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصورة والاعراض الجسمانية والنفسانية وما يترتب منها ومن غير هذا وذلك لانعدام أحد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة قوله في الاعتراض الامكان ليس بثبوتياً ولا يستدعي محلاً ليس بوارد لان هذا الامكان هو الاستعداد كما هو معرض وجودى والامكان الجري يمكن أن يصير جنسياً كما يمكن أن تصير النطفة في الرحم جنيناً وأما إمكان النفس فلا يستدعي محلاً غير ماهيتها لانه أمر يعقل عند نسبة ماهيتها إلى الوجود وذلك غير مانح فيه رأياً لا مكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى أنه مستعد لان يكون له مدبر

الخوف عنهم بل كانوا أبدا في التقية والخوف فوجب حمل الآية على أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم لان هؤلاء الاربعة كانوا عندنا متمكنين من اظهاريديهم وكان الخوف عنهم زائلاً الحجة الثالثة قوله تعالى وسيجنبهم الاتقي الذي يؤتى ماله يستركي فنقول هذا الاتقي يجب أن يكون من أنفسنا الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله اتقاكم واجعت الأمة على ان الافضل اما أبو بكر واما على رضي الله عنهما ولا يمكن حمل هذه الآية على علي لانه تعالى قال في صفة هذا الاتقي وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلى رضي الله عنه ما كان كذلك لان النبي

لا فلاطون ومن قبله حجة القائلين بالحدوث بانها لو كانت أزلية لكانت إما أن تكون واحدة أو كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل واحد وبالعكس هذا خلف أو لا تبقى واحدة فقد انقسم وذلك محال لان الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثيرة حاصلة قبل حصولها هذا خلف وان قلنا انهما كانتا حاصلتين وقد حدثتا الآن فهاتان النفسان قد حدثتا الآن والنفس التي كانت موجودة قبل قد عدت وأما ان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بأمر وهو اما للاتيآت أولوازمها وهما محالان لأن النفوس البشرية متحدة بالانواع وان لم تتحد كلها بالانواع فلا أقل من أن يحصل من كل نوع شخصان وأما العوارض فهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند تغير المادة وقبل البدن لمادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض الاعتراض لانسلم أنه يوجد نفسان من نوع واحد وبما هو مأمور سلماً لكان لم قلتم ان الامتياز لا بد وأن يكون زائداً وبما هو مأمور سلماً لكان لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض قوله قبل هذا البدن لمادة قلنا لانسلم فلم لا يجوز أن تكون قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر فاذن قلبت منه الى هذا على سبيل التناسخ (١) **مسئلة** القائلون بحدوث النفس اتفقوا في فساد التناسخ لوجوه أحدها اننا قد دللنا على حدوث النفس فيكون حدوثها عن مبدأها القديم موقوفاً على حدوث شرط والالم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك وذلك الشرط ليس الاحد حدوث البدن فاذن حدوث الاستعداد البدني علة لحدوث النفس عن مبدأها القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وأن يستعد لقبول نفس أخرى ابتداءً فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو محال لأن كل واحد يجرد ذاته شيئاً واحداً لا يشيئين الاعتراض هذه الحجة مبنيّة على حدوث النفس ودليلاً على حدوث النفس مبني على فساد التناسخ على ملاح الحال فيه فيكون دوراً سلماً انه لا دور لكان لم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة بالماهية والبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعداً للغير سلماً للتساوي لكان لا بد من التباين في الهوية ومما به التباين غير مشترك فيه فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعداً للنفس الموصوف بهذه الخصوصية كونه مستعداً للنفس الأخرى سلماً لحصول المساواة ولم لا يجوز تعلق النفس بالبدن قوله لان كل واحد يجرد نفسه شيئاً واحداً قلنا الذي يدرك من نفسي هو نفسي وكل نفس بحدوثها نفساً واحدة لا غير فلم يلزم محذور (٢) وثانيها لو كانت هويتنا

هؤلاء الثلاثة وجبت طاعة الكل لانه لا قائل بالفرق فهو هذه الآية تدل على وجوب امامة هؤلاء الثلاثة والجهة الثانية من القرآن قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ولم يكن لهم دينهم الذي ارغى لهم وليلدّنهم من بعد خوفهم أمنا وجه الاستدلال قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منهم هذا خطاب مشافهة للجماعة من الحاضرين في زمن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبايعوا خلافة اليهم ولا يمكن حمله على علي والحسن والحسين رضي الله عنهم لانهم عند الشيعة ما كانوا اسماء كمنين من انصار دينهم وما زال

المزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحده بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس مشمولة على حد واحد كانت متحدة بالمواع ومختلفة بالعوارض التي ذكرنا والتي لم تذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفاً لا يلزم منه أن يكون كل جزء أيضاً مختلفاً فهذه الحجة خالطة لا اقناعاً.

(١) أقول الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة بالانواع غير وارد لا متناع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وغيرها من حيث هي متحدة بالانواع وامتناع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية وترجح في البعض دون البعض وحينئذ يتنوع تكرارها أصلاً فاذن هذه الحجة قطعية من غير احتياج الى ابطال التناسخ

(٢) أقول الدور غير لازم على بقاءه واختلاف النفوس بالماهية باطل لمساو والتباين في الهوية انما يحصل من جهة البدن واذا كان البدن مستعداً للنفس المستندخ والنفس الحادث تغييراً وان لم يكن مستعداً لها بطل التناسخ وتعلق نفسيين ببدن يوجب اختلاف أحواله بان يحصل المتقابلان

(مسئلة) انعتقت الفلاسفة على شفاوة النفوس الجاهلة وضعف حججهم فيه مذكور في كتبنا المحكية واتفقوا على ان تلك الشفاوة عظملة وان الشفاوة بسبب الهبات الدينية تنقصه وقد ينماضعف فوطهم في الفرق فهذا جملة اصول القول في المعاد النفساني ولنتكلم الآن في المعاد البدني (١)  
(مسئلة) اعاد المعاد عند أصحابنا جائزة خلافا للفلاسفة والكرامية وأبي الحسين المصري من المعتزلة لما ألفه بعد العدم ان كان تمتعاً للماهية أو شيء من لوازمها وجب امتناع مثله وان كان لا مرغبر لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع لا يقال الحكم عليه بأنه ممنوع لذاته أو غيره لا يصح لان الحكم على شيء يستدعي امتياز المحكوم عن غيره والامتناع يستدعي التبعوت وهو مناف للعدم لاننا نقول الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكمه فيكون مابقاً (٢)  
واحتج المخالف بأمر أحدهما أن الشيء بعد عدمه في محض ولم ينق هو بته أصلاً ولا يصح الحكم عليه بجهة العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميز ثابت وثانيه أنه بتقدير الوقوع لا يميز عن مثله وما يغضى الى أن لا يميز عن مثله كان باطلاً وثالثها أنه لو أعيد لا عيد ووقته الاول معه يلزم أن يكون مبتدأ مع أنه معاد وذلك تناقض والجواب عن الاول ان قولك أنه لا يصح الحكم عليه تناقض كما تقدم وعن الثاني أنه لا يميز عن مثله في علمنا وذلك مما لا مضر فيه امان في نفسه فلم وعن الثالث أنه

لا يكون له هذا كالمعتزلة المشتبه عند الشبهان وكل مدرك بهذه المصفة قليد ولا يكون الحد مطلقاً مع كساحصل المساواة واذ قالوا نحن مانر يدنا للذة الالهة هذا المعنى لم يدع عليه كلام الا ما يراد النقص وهم معترفون بان مع حضور الشرط ووجود المانع لا يحصل المبدأ من السبب اما هنا لا سبب ولا مسبب بل حد ومحدود واذا كانت ماهية الالهة هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة عند حصوله وعندهم لا يدرك اكل من المبدأ الاول فادرا كه أتم للذات والعارفون معترفون به فان لم تحصل الالهة كان أم لا لان الادراك لم يحصل الحقيقة أو حصل وانصروف عن ذلك معها حاصلة

(١) أقول انهم قالوا الملكات تنقسم الى مالات تكون الآلات البدنية شرطاً في حصولها كالامور المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عارية عن الكمالات التي تكون من جنس الملكات الاولى واذ انقطع منها التعلق بالابدان بقيت على الجهل وانما أدركت فوات كمالها الذي كانت الشواغل البدنية مانعة عنه فصارت معذبة بتلك الحالة واما عارية عن الكمالات الآلية فربما تزول ملكاتها الروحية بزوال أسبابها البدنية فيزول تعذيبها وهذا القدر كاف في الفرق

(٢) أقول القول بالاعادة لا يصح الامع القول بان العدم شيء ثابت حتى يزول عنه العدم والوجود مرة أخرى وقد بين فيما مر ان الحكم بالوجوب والامكان والامتناع أكام عقلية على متصورات ذهنية فان الحكم بالامتناع وجود شرين الاله ليس على شريك ثابت في الخارج وقوله الشيء بعد العدم ان كان تمتعاً للماهية أو شيء من لوازمها وجب امتناع مثله فالجواب عنه الشيء بعد العدم ممنوع الوجود المقيد بعد العدم وذلك الامتناع ليس لماهيته والامر يزول عن ماهية بل هو لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وقوله الحكم على الممتنع بأنه لا يصح الحكم عليه حكمه فيكون مناقضاً لمرجواه وهو أن الحكم على ما يمتنع وجوده يمتنع من حيث كونه ممتنعاً وممكن من حيث كونه متصوراً من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين

رضي الله عنه الى الزمان المستقبل وز كان مبطلا في الامامة لما كان أفضل الخلق ولما دلت الآية على الافضلية وجب انقطع بصحة امامته وأما الاخبار وكثيرة أحدها قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر وأوجب الاقتداء بهما في الفتوى ومن جملة ما أفتياه كونهما امامين فوجب الاقتداء بهما في هذه الفتوى وذلك بوجوب امانتهما وانما قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ثلاثون سنة ثم تعدير ملكا عضواً وذلك تنصيص على أنهم كانوا من الخلفاء المحققين لامن الملوك الظالمين وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم في أبي بكر وعمر

ههنا شيئا يحمل الكل على الجزئي وذلك الشيء مدرك لهما والمدرک للكل هو النفس فالمدرک للجزئي هو النفس احتجوا باننا اذا تخيلنا امر بعاجم عاجم بعين مبريا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج اذ ربما لا يكون ذلك موجودا في الخارج فهو اذا في الذهن فحل أحد الجناحين ان كان محل الثاني استحالة حصول الامتياز لان امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالماهية ولا بالوازمها المشتركة بين الافراد لكن الامتياز حاصل فحل أحدهما غير محل الثاني وذلك لا يعقل الا في الجسم أو الجسماني الجواب الادراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه ولان عندكم الصور منطبعة في الحيال ولا ادراك بل غاية أنه مشروط فلم لا يجوز أن يقال تلك الصورة منطبعة في آلة جسمانية ثم النفس تطالعها وتدرکها (١) **مسئلة** اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيات البدنية بعد الموت واحتجوا عليه بان اللذة ادراك الملائم والملائم لها ادراك المجردات والادراك حاصل بعد الموت فاللذة حاصلة هناك فيقال ان قلتم ان اللذة نفس الادراك وهو باطل لحصول الادراك دون اللذة وان قلتم الادراك سبب اللذة في الدليل عليه والاستقراء لا يفيد الا الظن والقياس على سائر اللذات كذلك أيضا سلمنا لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المنسب لاحتمال توقف تأثير المؤثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر أو على زوال مانع لم يرل والله أعلم (٢)

يتصرف فيه فيصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد يقبض من المبدأ الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كان في الشرطية لقيضان مدبر عليه وأما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول أثر المؤثر فتقطع علاقته عنه أما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود ولا يلزم من كون الوجود والاستعداد شرطا في القبيضان كون عدمه شرطا في التقابل ربما يكون شرطا في اللافيهان وهو غير الغناء وكون النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا العقل بصورة فانهم ما محمولان عقليان والمادة والصورة جزآن للجسم وقولهم بعد تقدير كون الشيء من نفس مادية على ان عدمها محال لبقاء مادتها وقول المصنف ان بقاء المادة لا يوقت ببقاء المركب الذي هو النفس فالجواب أنهم انما يكتفون ببقاء المادة لان مادة النفس تكون جوهرها مافارقا بقاءها مع بقاء ما يحمل فيه ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولما دعيها اكونه كذلك فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت عرضا زائلا وكالاتها هو علمها بعيادها وذلك لا يمكن أن يزول عنها

**ج** أقول هذا الكلام مبني على ظنه بهم أنهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك انما يقولون انها تدرك الجزئيات بالآلة وتدرك الكلليات بغير آلة وما أورده من جانبهم دليل على كون ادراك الصورة بالآلة وما قال في جوابهم غير منافي لذلك بل المناقاة كانت في تصور لا غير على ان بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات قالوا الصور الوصفية كالمرسع المنجوع وغيره لا يرسم في الخيال بل يرسم في النفس بشرط تصرف النفس في آلة تسمى بجمع الخيال ولا يلزم من ارتسام الشيء في ذم وضع صيرورته ذا وضع لكن يلزم عكسه أعني من ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع له صيرورة ما لا وضع له ذا وضع

(٢) أقول انهم ما قالوا ان اللذة نفس الادراك كما ذكر بل قالوا انها ادراك الملائم من حيث هو ملائم فان كل لذية لم يدرك لا يكون لذية كالحلاوة في الفم اندسروا ان أدرك لا يكون ملائما

صلى الله عليه وسلم ربه من أول صغره الى آخر عمره وتلك النعمة توجب المجازاة أما أبو بكر رضي الله عنه فقد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حقه نعمة الارشاد الى الدين الان هذه النعمة لا تجزى البتة ولما ثبت ان هذا الان في أما أبو بكر وأما على وثبت انه لا يمكن حمله على على وجب حمله على أبي بكر رضي الله عنه ما ثم انه تعالى وصفه بقوله لا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى وسوف للاستقبال في هذه الآية تدل على ان أبا بكر أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدل قوله ولسوف يرضى على انه تبنى تلك الصفة باقية في أبي بكر



يدل على قولك لكنه معارض بأمر أحدها أن العالم أبدى فالقول بالحشر محال وثانيهما أن الجنة والنار ما أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر أما في هذا العالم فله أن تكون في عالم الأول أو في عالم العناصر والأول محال لأن الأجرام الفلكية لا تقبل الحرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات والثاني وهو محض التناسخ أما في عالم آخر فمحال لأن الفلك بسيط على ملاح فشكله الحركة فلو فرض عالم آخر كان كره يافى فرض بين العالمين خلاء وهو محال وثالثها وهو أن إنسانا إذا أكله إنسان آخر حتى صار جزء بدن أحدهما جزء بدن الآخر فليس بان يعاد جزءا في أحدهما أولى من أن يعاد جزء البدن الآخر وجعله جزءا لبدنه محال فلم يبق إلا أن يعاد واحد منهما ورابعها أن المقصود من البعث إما الأيلام أو دفع الألام أو الألائد والأول لا يصح أن يكون مقصود الحكيم والثاني باطل أيضا فإنه يكفي فيه البقاء على العدم وبقي الثالث لكن ممتحله لأنه في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بالقبول كل ذلك خلاص عن الألام أو انتقال من ألم إلى ألم آخر إنما المنة بالحقيقة هي المنة الروحانية وإذا كان كذلك كان رد النفس إلى البدن عبثا والجواب أنه ثبت بالتواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان يثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التأويل أما المعارضة لأولى فالجواب عنها تقدم وعن الثانية أن الخلاء جائز وعن الثالثة أن الجزء الأصلي لأحدهما فاضل للآخر فرده إلى الأول أولى وعن الرابعة ما تقدم في باب الاعتراض من اثبات اللذة الحسية (١) **﴿تنبيه﴾** المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتم الامع القول باعادة المعدم لما مر أن هوية الشخص ليس بمجرد الجسم بل لا بد فيه من الأعراض وهي قد عدمت عند التفريق فلو لم يمكن إعادة المعدم لامتنت إعادة من حيث أنه هو (٢) **﴿مسألة﴾** لم يثبت بدليل قاطع أن الله تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها واحتج القاطعون عليه بآيات أحدها قوله تعالى هو الأول والآخر وإنما كان أولاً لأنه كان موجودا قبل وجودها وكذلك إنما يكون آخرها لو كان موجودا بعد وجودها وثانيها قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه

نسوي بناته \* إذا كنا عظاما مفترقة \* وقالوا الجلود هم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء \* كلما نهضت جلودهم بداناهم جلود أخرى \* يوم تشقق الأرض عنهم سرعا ذلك حشر عليهم ناسير \* ألا يعلم إذا بعثنا في القبر إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى أما القياس على التشبيه فغير صحيح لأن التشبيه مخالف للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع إلى التأويل وأما المعاد البدني فلم يقدّم دليل من عقل يدل على امتناعه فوجب إجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها

(١) أقول القول بأن العالم أبدى لا يناقض القول بحشر الأجساد لأن العالم ما سوى الله تعالى وليس عدم ما سوى الله شرطاً في القول بالحشر قوله الجنة والنار يكون في هذا العالم أو في عالم آخر يقال له ليس أحد واقفاً على جميع أجزاء هذا العالم حتى إذا لم يجد فيه النار والجنة حكم أنه في موضع آخر والحق أن الله لم مكانهما ويمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى عندها جنة المأوى يعني عند سدرة المنتهى وأما المقصود من البعث فعند أهل السنة ليس أفعال الله تعالى بغرض وعند المعتزلة البعث واجب على الله تعالى ليجزي المكلفين وليس التعديل باللام واللذة صحيحة عند أحد

(٢) أقول عندهم هوية الشخص ليس بالأجزاء التي لا تنعدم ولا تفسد أجزاء لغير تلك البنية أما الأعراض فليست بمتغيرة في الهوية لأنها عند الأشاعرة لا تبقى زمانين وهوية الشخص باقية وعند المعتزلة تغير معتبرة

فثبت أنها آثارها  
المنارعة مع القدرة عليها  
فان كانت الامامة حقاً  
لها كان ترك المنازعة مع  
القدرة خطأ عظيماً وذلك  
يوجب القدح في امامتها  
وان كانت الامامة مستحقة  
حقاً لها وجب أن تكون  
حقاً لا يكرهى الله عنه  
والا بطل الاجماع على  
أن أحد مؤلّا الثلاثة هو  
الامام الثاني لو كانت  
الامامة حقاً على رضى الله  
عنه بسبب النص الجلي مع  
ان الامامة دفعوه عنها كانت  
هذه الامامة شرأمة أخرجت  
للاسس لكن هذا اللازم  
باطل لقوله تعالى كنتم  
خير أمة أخرجت للناس  
فان قالوا قوله كنتم خير أمة  
أخرجت للناس يدل على  
أنهم كانوا وما بقوا على هذه

انما يكون مبتدأ لو وجد مع الوجود الممتدأ لذلك الوقت (١) **مسئلة** أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جميع الاجزاء بعد تفرقها خلافاً للفلاسفة لما أنه في نفسه ممكن والصادق أخبر عنه فوجب القول به وانما قلنا انه ممكن لان الامكان انما ثبت بالنظر الى القابل أو الفاعل وهما حاصلان أما بالنظر الى القابل فلان قبول الجسم الاعراض الفاعلية أمر ثبت له لذاته ومابالذات كان حاصلأبدأ فذلك القبول حاصل أبدأ وأما بالنظر الى الفاعل فلانه تعالى بدأ بأعيان حزه كل شخص ليكون عالماً بالجزئيات وقادر على جمعها وخلق الحياة فيها السكونه قادر على كل الممكنات وإذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة وانما قلنا ان الصادق أخبر عنه لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام أجمعوا على القول به وإذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب فان قيل أما الكلام في الامكان فمضى على أصول تقدم القول فيها وعليها فلا يعيد لها سلمنا. لكن لانسلم ان الصادق أخبر عنه قوله الانبياء أجمعوا عليه فلا نالنا سلم فان سائر الانبياء لم يقولوا الا بالمعاد والروحاني فاما محمد عليه الصلاة والسلام فقد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني والمكن قد علمت أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بل ظنية وأيضاً فكما جاء بالمعاد البدني فقد جاء القول بالقيامة في القرآن والتوراة وأدأجازاً لمصير إلى تأويل الجسماني بالروحاني في باب القسبية فلم لا يجوز مثله في هذا الباب (٢) سلمنا أن ذلك

رضي الله عنه اهـ سـ  
كهول أهل الجنة ولو  
كانا غاصين في الامامة لما  
كان هذا الحكم لا ثباتها  
وكذلك الخبر الدال على  
بشارة العشرة المبشرة يدل  
على صحة امامة الثلاثة وأما  
الاجماع فن وجوه أحدها  
ان الناس أجمعوا على ان  
الامام بعد رسول الله صلى  
الله عليه وسلم لم أبو بكر  
وأما العباس وأما على  
رضي الله عنهم ثم رأينا ان  
العباس وعليه ما نازعاً أباً  
بكر في الامامة فترك هذه  
المنازعة اما أن يكون  
لغيرها عن المنازعة أو  
مع القدرة عليها والاول  
باطل لما بينا ان أسباب  
القدرة كانت مجتمعة في  
على رضي الله عنه ومفقودة  
في حق أبي بكر رضي الله عنه

(١) أقول تلخيص الحق الأول ان الشيء بعد عدمه في محض وعادته تكون بوجوده الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة وتخلل النفي بين الشيء الواحد غير معقول وقوله القول بأنه لا صحح الحكم عليه متناقض قدم فساد وتلخيص الحق الثاني ان المعاد مثل المبتدأ وأحد في الخارج سواء علمناهما واحداً أو لم نعلم ولا فرق بينهما ما غير ما يتوهم من غيرهما مما لا حقيقة له في الخارج وتلخيص الحق الثالث ان الشيء الواحد لا يمكن أن يتغير إلا بتغير عارض له لان الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو المبتدأ بعينه وجب أن تكون نسبته الى زمانه تلك النسبة الاولى نفسها وهذا ضعيف لان الثاني يتغير نسبته الى أزمنة بقاءه ولا يصير هو غيره بتغير تلك النسبة وقياس بعض نفاة المتكلمين من المحدثين إعادة المعدوم على التذكر بان قال التصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً وذلك باطل لان التذكر لا يتصور الا مع بقاء المتذكر في الدهن وتخلل المعدوم بين الالتفات الاول اليه والالتفات الثاني وهو نال يمكن أن يكون شيئاً باقياً أصلاً

(٢) أقول قد أجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القائلون بإمكان إعادة المعدوم ان الله تعالى بعدد المكلفين ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق أجزاء أبدانهم الاصلية ثم يوافق بينها ويخلق فيها الحياة وأما الانبياء المتقدمون على محمد صلى الله عليه وسلم فالظاهر من كلام أمته ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا نزل عليه في التوراة وإنما جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهم السلام ولذلك أقر اليهوديه وأما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يكونون كالملائكة وتكون لهم الحياة الابدية والسعادة العظيمة والاطهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني وأما القرآن فقد جاء فيه كلاًهما أما الروحاني في مثل قوله عز من قائل \* فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين \* ولذين أحسنوا الحسنى وزيادة \* ورضوان من الله أكبر \* وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدوا أكثر مما لا يقبل التأويل مثل قوله عز من قائل \* قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحْيِي الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ \* فإذا هم من الاجساد الى ربهم ينسلون \* وسيقولون من بعدنا قل الذي فطركم أول مرة \* وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم تَكْسُوها لحمًا \* أي حسب الانسان أن لن يجمع عظامه بلى قادرين على أن

من العقاب فالطاريء اما ان يحبطه الاول ولا يحبط كما هو قول أبي على أو يحبط ويحبط كما هو قول أبي هاشم في الموازنة والاول باطل لانه يصح يرفع الطاعة السالفة لغوا محض لا يظهر له أثر في جلب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والماني باطل لان سبب زوال الاستحقاق الاول حدوث الاستحقاق الثاني فاذا ما لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاول واذا وجد الاستحقاق الثاني وزال به الاول استحتم أن يزول هذا الاستحقاق الثاني لانه ليس له مزيل فيه مير هو القسم الاول الذي كان مذهبا لابي على وقد أبطلناه ببقى أن يقال كل واحد من الاستحقاقين يزول بالأخوذة ولكن هذا محتمل لان علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدم ما دفعه أو جدد ما دفعه لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فهمام وجودان حال كونهما معديومين هذا خلف فهذه وجوده دالة في فساد قولهم في المحابطة ومضى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب (١) دليل ثالث قوله تعالى ان الله لا يفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذا قوله تعالى وان ربك للتو مغفرة للماس على ظلمهم وكما على للعالم يقال رأيت الامير على أكله أي حال أكله فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة دليل رابع أجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط العذاب المستحق وعند انحصار ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعد ما واجبة لا يبقى للعفو معنى الاسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة احتج الخصم بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها وبقوله وان انفجار في حجم والجواب من بين في أصول الفقه ان صبيح العفو ليست قاطعة في الاستغراق بل ظاهرة محتملة للخصوص واذا كان كذلك لم يمكن التسليم والقطع على الوعيد وأيضا فهو معارض بآيات الوعد ولا طريق الى التوفيق الا نأخذ كرنا (٢) أجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم أما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب فقد زعم الجاحظ والعنترى أنه معذور لقوله تعالى ما جعل عليكم

لأحد على غريم عشرة دنائير فادى الغريم خمسة فليس له أن يقول أي الخمسة أديت لان الخمسة ليستا بثمانين بخلاف انه اذا كان لواحد عند آخر خمسة ان وجودية ان فطلب احدا منها فله أن يقول أيهما تريد أن أسلمها اليك وذلك ليكون عينه ما موجودة

(١) أقول لابي على أن يقول الحكم في الثواب والعقاب للاخمين فان الكافر المعاصي ان أسلم ومات فلا سلام يجب ما قبله وان كان مؤمنا وأطاع ثم ارتد ومات فحبطت خيراته وصارت لغوا بالاتفاق وأما في الموازنة فلا يبي هاشم أن يقول الطاعات والمعاصي مثبتة في جرائم الكرام الكاتبين واذا كان كذلك فالطاعات تبطل استحقاق المعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الطاعات ولا يلزم الدور (٢) أقول لفظة على تفيد معنى مع كما في قول الشاعر

على انني راض بان أحمل الهوى \* وأخلص منه لاعلى ولا ليا

وان ربك للتو مغفرة للناس على ظلمهم يعني مع ظلمهم واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب في نفس الامر انما صار واجبا لان الله تعالى وعده بذلك ووعد بذلك ووافاه بما وعده هو المغفرة وهو العفو ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه والتوفيق بين بعض الآيات ممكن أما بين الحكم بخلود القاتل في النار وبين الحكم بخلود المؤمن في الجنة اذا كان القاتل مؤمنا مشكلا ولا خلاص منه الا بالتأويل وهو ما يجعل القاتل بمن لا يؤمن أو باخراج المؤمن عن كونه مؤمنا بسبب القتل أو حل الخلود على الزمان الطويل

واحتج المخالف بوجوده أحدها قوله تعالى انما وأمر الله ورسوله والذين آمنوا الآية فهذه الآية تدل على امارة شخص بعينه واذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الامام عليا رضي الله عنه بيان الاول ان الولي اما الناصر واما المتصرف ويجب قصره عليه ما قبله لا لا لاشراكه والمجاز ولا يجوز جعله على الناصر لان النصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض والولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين لان كلمة انما تفيد الحصر واذا بطل حمل الولي على الناصر وجب حمله على المتصرف في جميع الامم المخاطبين بقوله تعالى

والهلاك هو الفناء وثالثها قوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده بين ان الاعادة كالابتداء وكان  
الابتداء عن العدم فوجب أن تكون الاعادة أيضا عن العدم والجواب عن الاول لم لا يجوز أن  
يقال هو الاول والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان وعن الثاني لأن سلم أن الهالك هو المعدم  
بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها تصير كذلك سلمنا أنه المعدم لكن الآية  
على هذا التقدير لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان وصفها بكونها هالكة يقتضي أن تكون معدومة  
في الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب تأويلها فانهم حملوها على ان ما هلك الى الهلاك ونحن  
حملناها على أنها قابلة للهلاك فلم يكن تأويلكم أولى من تأويلنا وعن الثالث أن تشبيه الشيء  
بغيره لا يقتضي مشابهتهما في كل الأمور (١) **مسئلة** سائر السمعيات من عذاب القبر  
والصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطير الكتب وأحوال أهل الجنة والنار فهي في أنفسها  
ممكنة والله تعالى عالم بالكل وكان خبر الصادق عنهما مفيد العلم بوجودها ومحميتها (٢) **مسئلة**  
وعيد الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة لاقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل  
مثقال ذرة شرا يره ولا بد للجمع بين العمومين فاما أن يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بايمانه ثم  
يدخل النار وهو باطل بالاتفاق أولا يدخل أحد حيا وهو باطل أيضا أو يدخل النار بكبيرته  
ثم يدخل الجنة بايمانه وهو الحق وأيضا قوله من يعمل صالحا من ذكرا أو أنثى وهو مؤمن فأولئك  
يدخلون الجنة دليل ثان ان الخصم معترف بان المؤمن استحق الثواب بايمانه فاذا فعل الكبيرة  
فلا يستحق الاول اما أن يبقى أولا يبقى فان بقي وجب اتصال الثواب ولا طريق اليه الا ببقائه من النار  
الى الجنة وان لم يبقى فهو محال لوجوه أحدها انه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من  
اندفاع الحادث لوجود الباقي والثاني وهو انه لو كانا ضددين كان طريان الاستحقاق الطارئ  
مشروطا بطريان الاستحقاق السابق فلو كان زواله لاجل طريان هذا الحادث لزم الدور (٣)  
الثالث وهو أنه اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب وفعل معصية استحق بها خمسة أجزاء من العقاب  
فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمسة بين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى لان أجزاء الثواب لما  
كانت متساوية كانت استحقاقها متساوية أيضا فاما أن ينفي مجموع العشرة فهو ظلم أولا ينفي شيء  
منها وهو المطلوب (٤) الرابع اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل ما يستحق عشرة أجزاء

الصفة قلنا نعمه على كان  
التامة ويدل عليه انه تعالى  
قال في عقبيه تأمرون  
بالمعروف وتنهون عن المنكر  
فلو كان قوله كنتم يريده  
أنهم كانوا كذلك ثم ام  
يبقوا عليه لكان قوله  
تأمرون بالمعروف وتنهون  
عن المنكر مناقضا له ولو  
حملناه على كان الناقصة  
كان المعنى كنتم كذلك في  
علم الله أوفى اللوح المحفوظ  
الثالث ثبت بالأحاديث  
الصحيحة أنه صلى الله عليه  
وسلم استخلفه في مرض موته  
في الصلاة فنقول حصلت  
تلك الخلقة وما عزل عنها  
فوجب بقاء تلك الخلقة  
عليه واذا ثبت وجوب  
كونه اماما في الصلاة ثبت  
وجوب كونه اماما في سائر  
الاشياء لانه لا فائل بالفرق

(١) أقول الوصف بكون الشيء هالكا يقتضي أن يكون معدوما في الحال ليس يصح لان الحال  
والاستقبال يشتركان في اسم الفاعل كافي للفعل المضارع فحمله على الاستقبال لا يحتاج الى تأويل وأما  
الاول والآخران كان بحسب الزمان لا يصح في الآخران على تقدير الانتفاء اذا أعاد الخلق أسكنهم  
الجنة والنار لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون آخر مطلقا كما كان أولا فاذن لا بد فيه من تأويل الا اذا حمل  
الاول على كونه مبدأ لكل شيء والآخر على كونه غاية كل شيء

(٢) أقول ليس في هذه المسئلة موضع بحث .

(٣) أقول هذا الشكال على نوار جميع الاضواء وما هو الجواب هناك فهو الجواب ههنا والتحقيق  
ان الاستحقاق ليس بمجوه وهو عرض ولا يبقى زمانين عند أهل السنة وأيضا عندهم ليس الثواب  
والعقاب بالاستحقاق وأما عند المعتزلة فالطارئ أولى بالبقاء لانه أقوى اذ هو مقارن لمؤثره الذي يوجد  
والسابق وان كان موجودا لكان لم يبق معه مؤثره فاذا طارئ يبقى السابق ويبقى وهذا على  
تقدير الفعل بالاصطاط اذ يغني منه ما هو مقابل له ثم يبقى وهذا على تقدير القول بالموازنة

(٤) أقول الاستحقاق غير ثابت حتى يتميز إحدى الخمستين عن الأخرى وهذا مثل ما يكون



الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بأيمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وجهود الخوارج كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وعند الأزارقة مشرك وعند الزيدية كافر انجهم وعند الحسن البصري منافق لقوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث (١) **مسئلة** الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص لانه لما كان اسم التصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجبته به وهذا لا يقبل التفاوت فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان وعند المعتزلة لما كان اسما لاداء العبادات كان قابلا لهما وعند السلف لما كان اسما للاقرار والاعتقاد والعمل فكذا ذلك والبهت لغوى ولكل واحد من الفرق نصوص والتوفيق ان يقال الاعمال من ثمرات التصديق فكل ما دل على ان الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى أصل الإيمان وما دل على أنه قابل لهما فهو مصروف الى الإيمان الكامل (٢) **مسئلة** أكثر أصحابنا قالوا أنا مؤمن ان شاء الله لا قيام الشك اما لنتبرك أولي صرف الى العاقبة (٣) **مسئلة** الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة بحجج الرسول به فعلى هذا لا يكفر أحد من أهل القبلة لان كونهم منكرين لما جاءه الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرنا والله التوفيق والحمد لله رب

وقولهم قاطع الطريق ليس بمؤمن انما قالوه لقولهم منزلة بين المنزلتين وسيأتي ذكره وفي قوله وما كان الله ليضيع إيمانكم يمكن أن يحمل الإيمان على الصلاة ولا يلزم منه بطلان القول بانه التصديق اذ كان الاسم مشتركا

(١) أقول هذا الخلاف وقع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما قالوا به كغير الفاسق ورأوا عليا كرم الله وجهه يقتل جماعة من أهل القبلة ويصلي عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعا وتبرأ عنه وفي زمن الحسن البصري وقع هذا البهت بين أهل عصره فتمسك جماعة بان الإيمان هو التصديق والمكلف لا يخلو من أن يكون مصدقا بالله ورسوله أولا يكون والثاني بالاتفاق كافر والاول مؤمن والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن وذنبه اما يعفوله أو يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم أو يعذب عذبا ممتطعا وهؤلاء هم المرجئة والتفضيلية وذهب واصم بن عطاء وعمر بن عبيد الى أن صاحب الكبيرة يجادل في النار للآيات الدالة على تخليد عقوبة أهل الكبرياء والمؤمن لا يجادل في النار فهو ليس مؤمن ولا كافر وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين واعتزلوا عن حلقه الحسن ولذلك سموا بالمعتزلة وهم الوعيديون أما القائل بانه مشرك فمقول ذلك لانه يحمل عمل الله وعمل غيره فصار وامشركين بخلافهم لقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه أحدا والحسن حكم بنفاذهم للخبر المذكور

(٢) أقول المعتزلة قالوا ان أصول الدين خمسة اقول بالتوحيد وبالعدل وبالنبوة وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالعدل والوعيد ومن لم يقر ببعض هذه لم يكن مسلما ومن أقر بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمنا والجهود من سائر الفرق يعتبرون الإيمان بالله وبصفات وبالنبي عليه الصلاة والسلام وبما ردهما اتفقت الاممة عليه وباليوم الآخر والشريعة يقولون الإيمان بالله وبوحده وعدله وبالنبوة وبالامامة وبسبب هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على ما يفرع على ذلك

(٣) أقول المعتزلة ومن تبعهم يقولون اليقين لا يحتمل الشك والزوال فقول القائل أنا مؤمن ان شاء الله لا يصح الا عند الشك أو خوف الزوال ومليهم أحد هالايحوز أن يقال للتبرك

نفسه كان على أولى به في ذلك ولا معنى للام الامن يكون أولى من غيره في قبول حكمه وقضائه الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه أنت مني بمنزلة هرون من موسى ومن جملته منارل هرون من موسى كونه بحيث لو بقي بعد موسى كان خليفة له فوجب أن يثبت لعلي أنه لو بقي بعد محمد صلى الله عليه وسلم لكان خليفة له وقد بقي بعده فوجب أن يكون خليفة له والجواب عن الكل أنه يجب حملها على تعظيم حال علي رضي الله عنه في الدين وعلى علو منصبه ولا تحمل على الامامة فونفاها بين الدلائل التي ذكرناها

في الدين من حرج والباقون أبوه وأدعوا فيه من الاجماع وبالله التوفيق (١)

والقسم الثالث في الاسماء والاحكام

مسئلة لا نزاع في ان الايمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالصورة مجيئه به خلافا للمعتزلة فانهم جعلوه اسما للطاعات وللسماعات فانهم قالوا انه اسم للتصديق بالقلب والقرار باللسان والعمل بالاركان (٢) لما ان هذه الطاعات لو كانت حراً من معنى الايمان شرعاً لكان تقييد الايمان بالطاعة تذكيراً وبالمعصية نقصاً لكونه باطل بقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات واحتج المحقق بأمور أحدها ان فعل الواجب هو الدين بقوله تعالى وما سر والاعباد الله الى قوله فذلك دين القيمة فقوله تعالى وذلك يرجع الى كل ما تقدم فكان كل ما تقدم هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان اذ لو كان غيره لما كان مقبولاً من ابتغاء لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلو يقبل منه ولما كان الايمان مقبولاً علماً انه الاسلام واذا ثبت ذلك لزم ان فعل الواجب هو الايمان وثانيه ان قاطع الطريق يجزى يوم القامة والمؤمن لا يجزى يوم القيامة فالقاطع غير مؤمن أما ان قاطع الطريق يجزى فلان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى في صفتهم ولهم عذاب النار وكل من أدخل النار فقد أجرى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد أخرجتني وانما قلنا بان المؤمن لا يجزى لقوله تعالى يوم لا يجزى الله النبي والذين آمنوا معه وثالثه ان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى وأوجب والطاعات مؤمناً ورابعه ان قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أي صلاتكم والجواب عن الاول اننا نحمل ذلك على كمال الايمان ضرورة التوفيق بين الأدلة وعن الثالث باننا نخصه ببعض التصديقات والخصيص أهون من التغير وعن الرابع اننا نحمله على الايمان بملك الصلاة لاعلى نفس الصلاة (٣) ونبيه صاحب

انما وليكم الله ورسوله ولا معنى للإمامة الا انصرف في جميع الامه فثبت دلالة هذه الآية على امامة شخص معين وكل من قال به قال انه علي بن أبي طالب رضي الله عنه لأن أحداً من الامه لم يقل ان هذه الآية تدل على امامه أي بكر والعباس رضي الله عنهما الثاني أنه صلى الله عليه وسلم قال ألسنت أولىكم من أنفسكم قالوا نعم قال لن كنت مولاه فعلي مولاه رجه الاستدلال أنه صرح بالفظه أولى ثم ذكر عقبها أولى وهو لفظ محتمل الاشياء وذكر الأولى يصلح تفسيراً فوجب حمله عليه فعلا لا جلالاً وحيداً بتدبير الله من كنت أولى به بالحكم والقضية من

(١) أقول المبالغ في الاجتهاد أماناً وسيراً واصلاً أو يعنى ناظراً وكلاهما باجيان ومحال أن يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكاظم مقلد للكفر واما جاهل جهل الامر كلاًهما متصهران في الاجتهاد ولذلك حكوا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى أهل الدين لالى الخارجين منه والذين لم يدخلوا فيه

(٢) أقول ينبغي أن يراد في قوله بكل ما علم بالصورة مجيئه بالضرورة لان المسائل المختلف فيها اذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد المبالغ في الرسول ناحيد طرفيه ليس له أن يكفر مخالفاً من مجتهدي أهل المجتهدين على مخالفته في ذلك ولعل هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة فانه أوردناها بما عدوا المعترلة لم يجعلوا الايمان اسماً للطاعات وحده بل جعلوه اسماً للتصديق بالله وبرسوله وبالله كى عن المعاصي فان من صدق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالاجماع مؤمناً وسيجىء قوطهم في أصول الدين

(٣) أقول الايمان يقع على معان وانها تارة يدل على الاسلام بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى قالت الاعراب آمنوا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وكذا الاسلام فانه تعالى يقول هذا تارة يقول ان الدين عند الله الاسلام والايمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى واذا نلت عليهم آياته زادتهم ايماناً وما زادهم الايماناً وتسليماً أو بضائياً أي الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله وانما تقييد الحصري فاذا التوفيق بين القوان يمكن من غير احتياج الى محمل

الرسول عليه الصلاة والسلام على بن أبي طالب ثم ولده الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه علي الثاني ثم ابنه الحسن الرضا ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر رضوان الله عليهم أجمعين وقد كان لهم في هذه المراتب اختلافات فيقول القائلون بانص الجلي على بن أبي طالب رضي الله عنه اتفقوا على أنه متعين للإمامة وعن فرقة الإمامية أنهم اتوا الأمر بعد النبي عليه الصلاة والسلام إلى علي بن أبي طالب يفعل في الإمامة ما أحب أن شاء جعلها نفسه وإن شاء ولاها غيره وزعم الكاظمية وهم أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين التميمي أن الصحابة كبرت بمخالفتهم النص الجلي (كلمة عليا) كفر لترك القتال معهم أما الاكثرون اتفقوا على أنه كان متعينا في الإمامة وإن كان محققا ترك القتال للتمية ثم اختلفوا بعد موته وزعمت السبائية أصحاب ابن سبأ أنه لم يمت وأنه في السموات وإن الرعد سوطه والبرق سوطه وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه ذامع هؤلاء صوت الرعد يقولون علي بن السلام يأمر المؤمنين وأما الباقر فمقطوع موته ثم اختلفوا منهم من قال الإمام بعده محمد بن الحنفية فهو قول الكيسانية على ماسيا في قولهم في فصل مفردوا الاكثرون قالوا بعده الحسن ثم اختلفوا بعد موت الحسن فمنهم من ساق الإمامة إلى ولده الحسن وهو الملقب بالرضا من آل محمد ومنه إلى ولده عبد الله ثم إلى ولده محمد وهو النفس الزكية ثم إلى أخيه إبراهيم والاكثرون ساقوها من الحسن إلى الحسين ثم اختلفوا بعد قتله فمنهم من ساقها إلى أخيه محمد بن الحنفية وهو قول الأكثر الكيسانية والاكثرون ساقوها إلى ولده علي زين العابدين ثم اختلفوا بعد موته فالزيدية ساقوها إلى ولده زيد بن علي كما سياتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد والامامية ساقوها إلى محمد الباقر واختلفوا بعد موته فمنهم من قال أنه لم يمت ينتظرونه ومنهم من قطع موته وهم الاكثرون ثم اختلفوا فمنهم من ساقها إلى غير ولده وهم فريقان أحدهما الذين ساقوها إلى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد العلوي وثانيها الذين ساقوها إلى أبي منصور البخني على ماسيا في شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين أحدهما الذين قطعوا بأنه لم يمت وإن يموت حتى يظهر أمره وهو القائم المهدي وروا عنه أنه قال لو رأيتم رأسي مدهدا عليكم من الجبل فلا تصدقوا وإني صاحبكم صاحب السيف ثم اختلفوا فقالت النواوسية بغيته وقال آخرون أنه لم يمت وإن أولياءه يرونه في بعض الاوقات وأنه بعدهم ويعينهم ولكنه ما عين له وقتا للخروج وثانيها الذين آمنوا أن جعفر مات ولا امام بعده وسيرجع إلى الدنيا فيملا الدنيا عدلا كما ملئت جورا وهم النواوسية وقالها الذين ساقوا الإمامة إلى ولده الذين ساقوا الإمامة إلى غير ولده ورابعها التيمية أصحاب عبد الله بن سعيد التيمي وخامسها الجعدية أصحاب أبي جعدة من الكوفة وأما الذين توقفوا في سوق الإمامة من جعفر إلى ولده وغير ولده وهم البغورية أصحاب أبي يعفور فانهم جوزوا كلا الأمرين ثم اختلف القائلون بإمامة موسى بن جعفر بعد موته فمنهم من توقف في موته وقال لا أدري مات أولم يمت ويقال لهم الموطورية لأن يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء السبعة قال لهم ما أنتم الا كلاب مخطورة ومنهم من قطع أنه لم يمت وأنه حي ثم اختلفوا فزعمت البشرية أصحاب محمد بن بشران موسى حي لم يمت ولا يموت إلى الوقت المعلوم وأنه أوصى بالإمامة إليه وزعمت القرامطة أن موسى أوصى به إليه وأما القاطعون بموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى والاكثرون ساقوها إلى ولده علي الرضا ثم القائلون بإمامة علي اختلفوا بعد موته فمنهم من أم يعل بإمامة ولده محمد الثاني أصغرهم

قيام أبي بكر فوجب أن يكون على أفضل منه لقوله تعالى وفعل الله المجاهدين على القاعدتين أجزاعا عظيما وأجاب أهل السنة عنه بأن الجهاد على قسمين جهاد بالدعوة إلى الدين وجهاد بالسيف ويعلم أن أبا بكر رضي الله عنه جاهد في الدين في أول الاسلام بدعوة الناس إلى الدين وبقوله أسلم عثمان وطهمة والزبير وسعد وسعيد وأبو عبيدة بن

العالمين والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين (١)

والقسم الرابع في الإمامة

**فصل** منهم من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل أما القائلون بوجوبها منهم من أوجبها عقلا ومنهم من أوجبها سمعا أما الموجبون عقلا فمنهم من أوجبها على الله تعالى ومنهم من أوجبها على الخلق والذين أوجبوها على الله تعالى هم الإمامية ثم ذكرنا في وجوبها وجوها أحدها أن يكون لطفها في الزجر عن المفجحات العقلية وهو قول الاثنى عشرية والثاني أن يكون معلما بمعرفة الله تعالى وهو قول السبعية وثالثها أن يعلمنا اللغات وأن يرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم وأما الذين أوجبوها على غير الله تعالى فهو قول الجاحظ والكشي وأبي الحسين البصري وأما الذين أوجبوها سمعا فقط وهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة وأما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والاصم لأن نصب الامام يتضمن دفع الضر عن النفس فيكون واجبا أما الاول ولأننا علم إذا كان الخلق لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان احترازهم عن المفساد دأتم بما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس وأما دفع الضر عن النفس واجب فبالاجماع عند من يقول بالوجوب العقلي وبضرورة العقل عند من يقول به (٢) **مسئلة** للشئ جنس تحته أربعة أنواع الامامية والكيسانية والزيدية والغلاة الامامية فالذين استقر رأيهم على ان الامام بعد

ان قولنا أولى لوجهه  
أحدها أنها بهذا الطريق  
نصون الامامة عن المكفر  
والفسق والثاني ان الاخبار  
الواردة في فضل أبي بكر  
وعمر رضي الله عنهما باغت  
مباح التواتر وبالوجه الذي  
ذكرناه يبقى السكل حقا  
صحيحا والثالث أنه تعالى  
نص على تعظيم المهاجرين  
والانصار في القرآن  
وبالطريق الذي ذكرناه  
يبقى السكل صحيحا حقا

المسئلة السابعة

أفضل الناس بعد رسول  
الله صلى الله عليه وسلم أبو  
بكر رضي الله عنه وقالت  
الشيعه وكثير من المعتزلة  
هو علي وهو لأجل جود  
امامة المفضل مع وجود  
الفاضل وجهتهم أن قيام  
على الجهاد كان أكثر من

(١) أقول هذا بمعنى على ما مضى من حد الايمان وهو أقرب الى الاحتياط من قول الباقرين فان في تكفير المسلمين خطرا

(٢) أقول الامامية يقولون نصب الامام لطف لانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية واللفظ واجب على الله تعالى أما السبعية فلا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى ولا بالحسن والقبح العقليين ولا يعدون في الامامية أقسامهم يقولون بان التعليم واجب ومعرفة الله لا تحصل الا بمجموع النظر والتعليم ثم الشخص المتعين للإمامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته وكل ما يأمربه هو فهو واجب وطاعة وكل ما ينهى عنه معصية وقبح أو محرم وموهوم بالسبعية لان مقتداهم قالوا الأئمة سبعة وعند السابغ وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه وجأزه بعضهم وقالوا الأئمة يردون على سبعة سبعة كأيام الاسبوع والذين قالوا الامام يعلمنا اللغات والأغذية فهم من الغلاة وليس هذان الصنفان من الامامية والدليل الذي جاء به المصنف على وجوب الامامة سمعا فصرغنا عن علي من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه وكبره التي أحالها إلى الاجماع أوضح عقلا من الصغرى والاولى أن يعتمد على قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم وعلى قوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وعلى أمثال ذلك ومن الظاهر ان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله بعد وفاته أجمعوا على طاعة امام بعده فذهب بعضهم إلى أنه نص صلى الله عليه وسلم على علي كرم الله وجهه وبعضهم قالوا اننا نصب اماما ونصبوا أبا بكر رضي الله عنه وباعوه جميعا وباعه على رضي الله عنه أيضا ولم يكن نصب امام واجبا لخالقهم من الامامة أحد في ذلك ثم اجتمعوا على عمر رضي الله عنه بنص أبي بكر رضي الله عنه عليه ثم على عثمان رضي الله عنه بسبب الشورى ثم على علي رضي الله عنه لاجماع أكثر أهل الحل والعقد عليه وعرف من ذلك أن الامام نصب امام نص من الذي قبله وأما باختار أهل الحل والعقد باه وهذا هو العدة عند أهل السنة ولم يذكروا المصنف رحمه الله تعالى في هذا الكتاب



حيان بن زيد السراج الى أنه كان اماما بعد علي بن أبي طالب واحتجوا عليه بان عليا دفع اليه الراية يوم الجمل وقال أطعن به اطعن أبيك محمد لا خير في الحرب اذا لم توفد وهذا يدل على أن عليا أقامه مقام نفسه فهو موجب للامامة والا كثيرون منهم أثبتوا امامته بعد قتل الحسين رضي الله عنه واحتجوا عليه ابو جهين الاول أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالامامة اليه الثاني أن الذي بقي من ولد الحسين وهو زيد بن زين العابدين كان صبيا ولم يكن أهلا للامامة فتعين محمد لها ثم ان المختار دعى الناس الى ابن الحنفية وزعم أنه من دعائه ثم تناه فلما عرف محمد ذلك تبرأ منه ثم ان مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبد الله بن الزبير فاجاب ابن الحنفية الى طاعته فهرب منه الى عبد الملك بن مروان فكره عبد الملك كونه بالشام وأمره بالرجوع الى اليمن فخرج الى اليمن فمات في طريقه ثم اختلفت الكيسانية فمنهم من قال انه حي في جبل رضوى وانه بين أسد وغر يحفظانه وعنده عينان تضاحتان يجريان بماء وعسل ويعود بعد الغيبة فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا وظلما وهو المهدي المنتظر وانما عوقب بالحبس لخروجه الى عبد الملك بن مروان وقبلة الى يزيد بن معاوية وهذا قول الكركية اتباع أبي كرب الضرب وكان السيد الجيري على هذا المذهب وهو يقول

الأقل للوصي فذلك نفسي \* اطأت بذلك الجبل المقاما

في أبيات فمنهم من أقر جموعه واختلفوا على القولين الاول الذين ساقوا الامامة بعده لزيد بن العابدين الثاني الذين ساقوها الى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الاكثرون من الكيسانية وزعموا أن محمد أقصى اليه بالاسرار من علم التأويل والباطن واختلفوا بعد موت أبي هاشم الى سبعة أوجه الاول الامام بعده زين العابدين الثاني أن أبا هاشم مات منصرفا الى الشام بارض السراة وأوصى بالامامة الى علي بن عبد الله بن عباس ثم أوصى علي الى ابنه محمد وأوصى محمد الى ابنه ابراهيم المقتول ببحران ثم ان القائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس اليها فقبل أبو مسلم صاحب الدولة ودعا الناس الى ابراهيم ولما عرف مروان بن محمد ان الدعوة اليه أخذته وجسه فقبرت الشيعة فقال لهم يقطين بن موسى وهو أحد قدماء الدعوة الى ابراهيم الامام في حبس مروان فقلت له الى من تكفى فقال الى ابن الحارثية وأراد أخاه أبا العباس السفاح ويقال ان أبا مسلم حين كان كيسانيا واقتبس من عادتهم وعلومهم على ان تلك العلوم مستودعة في أهل البيت فكان يطلب المستقر فيه فبعث الى الصادق الى قد دعوت الناس عن موالاة بني أسية الى موالاة أهل البيت فان رغبت فيها فلا يزيد عليك فكتب اليه الصادق ما أنت من رجالي ولا الزمان زمانى فقال الى الى العباس الثالث ان أبا هاشم أوصى بالامامة الى ابن أخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية فلما هلك الحسن أوصى الى ابنه علي بن الحسن فهلك ولم يخلف فرجع عنده الى الوقوف على ابن الحنفية وهم أصحاب عبد الذكر يم بن عمر البراز الرابع لابل أوصى به الى بنان بن سمعان الفهري الغالى الخامس لابل أوصى بها الى عبد الله بن عمرو بن حنث الكندي السادس لابل أوصى الى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب فهذه الاختلافات الكثيرة فتمكان لا طائل لها وبالله التوفيق والممدد (١)

البابان الدلائل الظاهرة  
دلت على امامتهم وعلى  
وجوب تعظيمهم وأما  
تلك المطاعن فهي محتملة  
والمحتمل لا يعارض العلوم  
لا سيما وقد تأكد ذلك  
بان الله تعالى أكثر من  
النساء على الصحابة رضي  
الله عنهم

(المسئلة التاسعة)

التي يدل على امامة علي  
كرم الله وجهه اتفاق أهل  
الحل والعقد على امامته  
وأما أعداؤه فقريقان

(١) أقول في هذه الروايات متفاوت كثير يعلم ذلك عباد الله أصحاب التواريخ بلا خلاف بينهم اما ما قالوا ان زين العابدين بعد الحسين كان صبيفا قلبي كذلك لانه كان ابن ثلاث وعشرين سنة وانما لم يحارب يوم الطف لانه كان مريضا وكان الحسين ابن ثمانية على أيضا وكان عمره سبع سنين قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية في طريق اليمن أيضا فيه نظر لانه كان عند وفاته

وعدم علمه في ذلك الوقت فإنه لمات الرضا كان سن التقى أربعة ومنهم من قال ثمانية فاما  
الاكثر من قالوا بامامة التقى ثم اختلفوا فقال قوم لا يعد أن يخلق الله تعالى فيه العلوم لكل الذين  
أصوله وفروعه وان كان صغيرا كما في حق عيسى عليه السلام وقال آخرون انه كان اماما على معنى  
ان الامر له دون سائر الناس ولكنه لا يجوز أن يكون اماما في الصلوات ومقتضاها في الحوادث وأما  
المفتي كان بعض أصحابه الى أن صار بالغاً ثم القائلون بامامة التقى اختلفوا بعد موته فمنهم من  
ساقها الى ولده موسى والاكثر من ساقوها الى علي التقى ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم أنه  
هو المنتجب ومنهم من ساقها الى ولده جعفر والاكثر من ساقوها الى ولده الحسن بن علي ثم اختلفوا  
بعد موت الحسن على اثني عشر قولاً الاول أنه لم يموت لأنه لم مات وليس له ولد ظاهر خـ لا الزمان عن  
الامام المعصوم وأنه غـير جائز والثاني أنه مات لكن سيجيء وهو المعنى بكونه قائماً أي بقوم بعده  
والثالث أنه مات ولا يجيء عـ ولا يكنه أوحى بالامامة الى أخيه جعفر الرابع بل أوحى بها الى أخيه محمد  
والخامس أنه لم مات من غير عقب علمنا أنه ما كان اماماً وان الامام جعفر السادس بل ظهران  
الامام كان محمداً لان جعفراً كان مجاهراً بالقسوق والحسن كان فاسقاً في الحقيقة فتعين محمد للامامة  
السابع ان الحسن خلف ابناً ولد تبيل موته بسنن اسمه محمد استمر خوفاً من عـ جعفر وغيره من الاعداء  
وهو المنتظر الثامن ان له ابن ولد بعد موته بثمانية أشهر التاسع لمات الامام ولا ولده فلا يجوز  
انتقال الامامة منه الى غيره فبقي الزمان خالياً من الامام وارتفعت التكليف العاشر يجوز أن  
يكون الامام لا من ذلك النسل بل من نسل آخر من العلوية الحادي عشر لم يجر انتقال الامامة  
من ذلك النسل الى نسل آخر ولا يجوز خلو الزمان عن الامام علمنا أنه بقي من نسله ابن وان كنا  
لا نعرفه فنحن على ولايته الى أن يظهر الثاني عشر أمر الامامة معلوم الى علي الرضا وبعدة مختلف  
فيمتوقف واعلم ان هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلي المتواتر على هؤلاء  
الاثني عشر فصل في شرح فرق الكيسانية هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه  
اعتقدوا فيه الاعتقاد (١) العظيم وأنه أخذ علم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن  
الحنفية رجه الله عليه وانتمى الامر بهم الى رفض الشرائع وانكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ  
وكان المختار بن أبي عبيد الله الشقي الكوفي القائم بشار الحسين رضي الله عنه خارجياً أولاً وزبير يا  
ثانياً وشعياً ثالثاً وشياعاً رابعاً ويقال ان علياً رضي الله عنه كان يسمى المختار بكيسان فهذه الفرقة  
يقال لها الكيسانية وهم المتفقون على امامة محمد بن الحنفية ثم اختلفوا فذهب الحياتية أصحاب

الجراح رضي الله عنهم  
أجيب وعلى رضي الله عنه  
انما جاهد بالسيف عند  
قوة الاسلام فكان الاول  
أول وجه القائلين بفضل  
أبي بكر رضي الله عنه قوله  
صلى الله عليه وسلم ما طلعت  
الشمس ولا غربت على  
أحد بعد النبيين والمرسلين  
أفضل من أبي بكر  
المسئلة الثامنة

الناس ذكروا أنواعاً من  
المطاعن في الأئمة الثلاثة  
والقانون المتعبر في هذا

(١) أقول هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بامامة علي كرم الله وجهه وأكثروا ما  
يوجد له أثر غير المأثور في كتب غير معتمدة عليها والنص الجلي لا يقولون به في غير علي رضي الله عنه  
فان النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه كان جلياً في مثل قوله من كنت  
مولاه فعلى مولاه وعند الزيدية كان خفياً لأنه محتاج الى ضم مقدمات اليه بدل الجميع على امامته  
والنصوص من كل امام من الاثني عشر على من بعده عنهم معلوم ولا يعتبر الجلاء ولا الخفاء فيها  
ولا كلام على ما في هذا النقل لأنه نقل مجردة من الكتب وقد رأيت رسالة لبعض الزيديين  
من قدام الشيعة أنه ذكر فيه ان المشهور ان الامة تفرقت سبعاً وسبعين فرقة والشيعة قد  
اختلفوا هذا القدر فضلاً عن غيرهم قد كرم الزيدية عشر فرق ومن الكيسانية اثني عشر فرقة  
ومن الامامية أربعاً وثلاثين فرقة ومن الغلاة ثمانية فرق ومن الباطنية ثمان أو تسع فرق  
لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام كالعلاة وبعض الباطنية والله أعلم بحقيقة الحال

فصل في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية **﴿** هذا امر معاشهم في الانسداد على تعاليمهم اب  
 عن كلمات خصومهم على قاعدة أخرى أما الاول ان الامام لطف لا يعلم باضرورة بعد استقراء  
 العرف ان الخلق اذا كان لهم رئيس فاهرب عنه عن القتل من متناعهم عنها كروى من العكس  
 والالطف يجري مجرى التمكن وازالة المفسدة ولما كان واجبا على الحاكم ان يملك الامانة  
 أيضا واجبة ونوا على هذا عصمة الانبياء قالوا المكان صدق والقبض عن الخلق مخرج لهم الى الامام  
 ولو تحقق هذا في حق الامام لا تنقر هو الى امام آخر ولم يفسد ولا يزلوا كون الاجماع عليه على هذا  
 لانه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم لا يقول الا بالحق كان الاجماع كاشفا عن قوله كونه معصوم  
 هو حق فكان الاجماع حجة فظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع دليلا لا يتوقف على العلم بصدق  
 الرسول وبناو الامامة على من ابي طالب على وجوب عصمة الامام ووجوب استقامة الاسلام يمانه ان  
 العقل لم يادل على ان الامام واجب العصمة وكل من قال بذلك قال انه على من ابي طالب وذلك ما رواه  
 بالضرورة وبعد الاستقراء من دين محمد عليه الصلاة والسلام ولو قلنا ان الامام غير على كان ذلك شوق  
 الاجماع وبهذا اثبتوا امامة سائر ائمتهم واثبتوا وجود امامة محمد بن الحسن العسكري وغيره واماماته  
 قالوا ان وجود هذا الشخص وبقاؤه في هذه المدة الطويلة يمكن والله قادر على الممكن وثبت استمتاع  
 خلو الزمان عن الامام المعصوم وكل من قال بذلك قال انه هذا فلو كان غيره قد حذر ذلك في الاجماع  
 لا يقال اليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الاثمة فكيف ادعيت الاجماع  
 الكل على هذا الترتيب ولان الاسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينازعون في هذا الترتيب لا ينجب  
 عن الاول بان القائلين بغير هذا الترتيب انقضوا فلو كان قوطم حقا كان اهل هذا الزمان مع  
 اجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطا وانه غير جائز وامام مع خلاف لاسماعيلية فغير قاطح  
 لما قلنا ان الامام يجب ان يكون معصوما وهم فساق بل كفره لقدحهم في الشرع وتوهم بقدوم العالم  
 فهذا غاية تقرير مذهبهم ثم ان على هذا المذهب اعتراضا وهو ان اولاده لم كانوا اثمة فلم يشغلوا  
 بالامامة وهاجروا النظم لاجلها وهذا قد اقررت الشيعة قاعدة أخرى وهو القول بجوار لعتيمه قياسا  
 على جواز اختفاء النبي عليه الصلاة والسلام في الغار فظهر ان اعتمادهم في مذهبهم اما في الاستدلال  
 فعلى وجوب الامامة عقلا واما في دفع الاعتراضات فعلى القول بالنتيجة فان صح كلامهم في هاتين  
 المقدمتين فلدست لهم والا فلا واما ما تسكهم بالنصوص من القرآن والاحبار فذلك مما يشاركم الزيدية  
 فيه واما ما رواه النص الجلي فالاذ كياهم معترفون بانه لا يجوز ادعاء التوارث فيها حتى ان الشريف  
 المرتضى وهو اجل الامامية قد راوا كثرة علماء واعوصهم وكروا نظرا روى في كتاب الثاني عن  
 أبي جعفر بن قبة ان السامعين لهذا النص كانوا قليلين والاعتراض لانسلم وجوب الامامة ولا نسلم  
 كونها الطفا وقوله الخلق اذا كان لهم رئيس معصوم كان اللطف اتم دليلكم وجوب ذلك فلما لم  
 يجب ذلك بالاتفاق علمنا ان ذلك اما لان نصيب الامراء والاقضية المعصومين في كل محل وان حصلت  
 النفقة المذكورة لان هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى علمها اولان ذلك وان كان لطفاف محضا  
 خاليا عن شوائب المفساد لكان اللطف غير واجب وعلى التقديرين فالقول في الامام الاعظم مثله  
 وهذه النسبة ههنا كافية والاسم قصاصه كور في كتبنا المطولة سلمنا وجوب الامامة فلانسلم ان  
 الاجماع حجة قوله الاجماع يكشف عن قول المعصوم فلما نعتي بالاجماع الاجماع الذي لانعرف له  
 مخالفا والذي نعرف انه لا يخالفه الاول ممنوع لان عدم علمنا بالخالف لا يدل على عدمه والثاني  
 سلم لكن لانسلم انه يمكن العلم بالاجماع على هذا الوجه فن الذي يمكنه القطع انه ليس في اقصي

نفسه بل ثم اليك مع الشك  
 أقدمت على تحمل الامامة  
 وهذا فسق والجواب انه  
 انما رضى بالتحكيم لانه  
 رأى من فومه الفشل  
 والضعف والاصرار على  
 انه لا بد من التحكيم  
**﴿** المسئلة العاشرة **﴿**  
 اطبق اهل الدين على أنه  
 يجب تعظيم طهمة والزبير  
 وعقبة رضي الله عنهم وأنه  
 يجب اسسالك الاسان عن  
 الطعن فيهم لان عومات  
 القرآن والاحبار دالة على

فوفصل في شرح فرق الزيدية \* فالذي يجمعهم ان الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام على بن  
 ابي طالب رضي الله عنه بالنص الخفي ثم الحسن ثم الحسين ثم كل فاطمي مستحق لشرايط الامامة  
 دعي الخلق الى نفسه شاعرا سيرة على الظلمة واختلوا فقال بعضهم الرسول عليه الصلاة والسلام  
 نص على علي والحسن والحسين وقال آخرون الرسول نص على علي وهو نص على الحسن والحسين  
 على الحسين وفرقهم ثلاثة الجارودية أصحاب ابي جابر ودين ياد بن منعد العبدى زعم ان الرسول عليه  
 الصلاة والسلام نص على علي بالوصف دون التسمية والناس قد قصروا حيث لم يعرفوا الوصف وانما  
 يصوبون بما يكره رضي الله عنه باختبارهم ففسقوا به والسليمانية أصحاب سليمان بن جبر وزعموا  
 ان البيعة طريق الامامة وأثبتوا امامة الشيخين بالبيعة امر الاجتهاديا ثم تارة يصوبون  
 ذلك الاجتهاد وتارة يخطئون له كما يقررون ان الخطأ فيه لا يبلغ الفسق وطعنوا في عثمان وكفروه  
 وكفروا عائشة وطهارة الزبير ومعاوية لقتلهم عليا والصالحية أصحاب الحسن بن علي بن جعفر  
 كان يثبت امامة ابي بكر وعمر ويقتل علي بن ابي طالب على سائر الصحابة الا انه توقف في عثمان  
 وقال اذا سمعنا ما ورد في حقهم من الفضائل اعتدنا بامانهم واذا رأينا احداثه التي نعت عليه  
 وجب الحكم بقسقه فتخيرنا في امره وقوضناه الى الله تعالى وقول هؤلاء في الاصول قريب عن مذهب  
 المعتزلة (١)

أحدهما عسكريا  
 رضي الله عنه طعنوا فيه  
 بانه ما أقام القصاص على  
 قتله عثمان رضي الله عنه  
 وهذا ظلم قاذح في امامته  
 والجواب ان شرائط وجوب  
 القصاص تختلف باختلاف  
 الاجتهادات فلهذا لم يؤد  
 اجتهاده الى كونهم  
 موصوفين بالشرائط الموجبة  
 للقصاص الثاني ان  
 الخوارج قالوا انك رضيت  
 بالتحكيم وذلك يدل على  
 كونك شاكيا اماما

بالمدينة وقال أصحابه انه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميري في حقه هذه الايات  
 ألا ان الأئمة من قريش \* لدى التحقيق أربعة سواء  
 على والنسب لآل من بني \* هم الاسباط ليس بهم خفاء  
 فسبط سبط ايمان وبر \* وسبط غيبة كربلاء  
 وسبط علا الارضين عدلا \* امام الجيش يقدمه اللواء  
 نواري لا يرى فيهم زمانا \* برضوى عنده غسل وماء  
 ثم ان السيد الحميري رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال  
 تجعفرت باسم الله والله أكبر \* وأيقنت ان الله يعفو ويغفر

في آيات وقوله ظهر أصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقتلها أبو مسلم منهم الى قوله بعث الى الصادق  
 كلها بخلاف ما رويوه وهوانا يا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كاتبهم وامينهم واصله كان من اصفهان  
 ولما ظهرت دعوتهم بمرور والتمسوا أميراً بعثه بنو العباس الى خراسان وجعلوه كبيراً لاهل الدعوة وخرج  
 وجرى ماجرى وبعث أبو سلمة قاضيا الى العراق وهو كان يميل الى التشيع فبعث الى الصادق وقال له الصادق  
 ما نلت من رجال ولا زمان زمانى وقتله أبو مسلم لذلك وبالجملة انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم أحد  
 (١) أقول شرائط الامامة عند الزيدية خمسة أحدها أن يكون من أحد السبطين أعني من بني  
 الحسن أو من بني الحسين وثانيها أن يكون شجاعا ثلثها يهرب من الحرب وثالثها أن يكون عالما  
 لبعض الناس في الشرع ورابعها أن يكون ورعاً ثلثها يتلف بيت مال المسلمين وخامسها أن  
 يخرج على الظلمة شاعرا سيقه ويدعو الى الحق وكان الامام عليا بالنص الخفي ثم الحسن ثم  
 الحسين لقوله عليه الصلاة والسلام الحسن والحسين امامان فاعا أو قعدا ان خرجا ولم يخرجوا ولم  
 يكن زين العابدين اماما لانه ما خرج وكان ابنه زيد اماما واهم ينسبون اليه وهموا بالامامة بعده  
 الرافض لانهم رفضوا زيداً حتى قتل وهم في الاصول معتزليون وفي الفروع جعفريون الا في مسائل  
 معدودة



يقول صحبه العبد المسكين محمد بدر الدين أبو فراس النحساني الحبي غفر الله له ولوالديه والمسلمين

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم انا نحمدك والحمد من آلائك ونشكرك واشكر من نعمائك ونشفي عليك كما يليق بجلالك  
ونجدك كما يناسب كمال كمالك ونصلي ونسلم على خيرة أنبيائك وصهوة أصفائك واسطة عقد  
المرسلين ورسولك رحمة للعالمين سيدنا محمد النبي الامي العربي الفريسي أفصل من دعا الى توحيدك  
وحث على تقديسك وتمجيدك وعلى آله الاطهار وصحابته الاخيار ما كرامته وان وقعنا في المنيرات  
(وبعد) فقد تم بعون الله وتوفيقه طبع كتاب يحصل أدكار المتقدمين والمؤخرين من العلماء  
والحكماء والمتكلمين للامام الهمام مرجع الانام اسان المتكلمين بحجة المناظرين فخر الدين  
محمد بن عمر الرازي وبديله تقدم المسمى بالتلخيص لخدمة المحققين بصير الدين الطوسي مطرزة

حواشيه ما بكتاب معالم أصول الدين للامام الاول وشجرة الذين الامامين بين المسلمين

تغنى عن التوضيح لبيان مزاياها وليعلم الواقع على هذا الاسقراخليل

اننا قد بذلنا غاية الجهد في تصحيحه وتطبيقه عن ما كتب القوم

والله ولي التوفيق وكان تمام طبعه الزاوي المنير

في المطبعة الحسينية المصرية في اليوم

الاول من الشهر الاول من شهر

سنة ١٣٤٣ من هجرة

أفضل المرسلين

والحمد لله رب

العالمين

أشرف والغرب أحد يخالف هذه المسئلة لا يقال أنه يمكن أن نعلم أنه لا يخالف لان العبرة بالعلماء لا بالعوام والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون فيمكننا أن نتعرف أقوالهم ولان ما ذكره يغضى الى سد باب الاجماع وأنتم لا تقولون به لان نجيب عن الاول باننا لانسلم ان العلماء من أهل العصر معروفون في العالم لان أهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق وبالعكس ولان الامام المعصوم أجل الأئمة وأفضلهم مع أنه غير معروف في العالم فان العلماء الذين نعرفهم في العالم نعلم في كل واحد منهم أنه عاش ثلثمائة سنة أو أكثر وأنه ليس ولد الحسن العسكري بل نعلم أباه وجدته وحينئذ نقوله لو صح ما ادعوه لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفي امامتكم لاننا نقول لو كان ذلك مشهورا فيما بين الناس واذ ليس بمشهور فهو غير موجود لا يقال وجاز خفاء ذلك لجاز أيضا خفاء قوله ومذهبه اذ ليس تجوز أحدهما بآخر من تجوز الآخر وعن الثاني اننا نعلم ان الاعجاز باجماع حيث يكون العلماء قليلين تجوزهم بلدة أو أقاليم فلا ندرى ولعل في أهل العالم من يزعم أن أبا بكر واجب العصمة أو يدعي ذلك في انسان آخر فاذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع سلمنا أن الاجماع يكشف عن قول المعصوم لكن قول المعصوم متى كان حجة مطلقة أم عند عدم التقسية الاول ممنوع بيننا وبينكم بالاتفاق والثاني مسلم لكنه لا يدل على أن القرآن المجمع عليه حجة لا يقال ان الامام واقف على ذلك تقية وخوفا وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالاجماع سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بانه لو كان اماما لا يظهر الطالب كما أظهره على رضى الله عنه مع معاوية وكما أظهر الحسين مع يزيد حتى آل الامر الى قتله بالمبالاة بالقتل ولان عبد الرحمن بن عوف لما بيع يوم الشورى علميا على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فترك الامر كذلك مع أنه كان يمكنه ذلك للفظ وأنه كان ينوى به غير ظاهره فان في المعارض لمنه وحجة عن الكذب فن لم يرض بهذا التدر كيف يقال انه رضى بالكفر للتقية وتمام الكلام مذكور في النهاية ولختتم هذا الكلام بما يحكى عن سليمان بن جرير الزيدى انه قال ان أئمة ارفضة وضعوا مقاليتين شيعة ثم لا يظفر معهما أحد عليهم الاول القول بالبدعة فاذا قالوا انه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الامر على ما أخبروه قالوا ابدأ الله تعالى فيه قال زاده ابن أعين من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الامام رضى الله عنه هذه الايات

فذلك أمارات تجيء بونها \* ومالك عما قدر الله مذهب  
ولو لا البداء سميت غير فائت \* ونعت البداعت لمن يتقلب  
ولو لا البداء ما كان ثم تصرف \* وكان كمارد هرها تلهب  
وكان كضوء مشرق بطبيعة \* ولله عن ذكر الطبايع مرغ

والثاني التقية فكلام أرادوا شيئا ينكحون به فاذا قبل لهم هذا خطأ وأظهر بطلانه قالوا انما قلناه تقية (١)

(١) أقول انهم لا يقولون بالبداء وانما القول بالبداء كما كان الا في رواية زرويه عن جعفر الصادق انه جعل اسمعيل القائم مقامه فظهر من اسمعيل ما لم يرضه منه فجعل القائم موسى فسمي عن ذلك فقال بد الله في امر اسمعيل وهذه رواية وعندهم ان الخبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا وأما التقية فانهم لا يجوزونها الا من يخاف على نفسه أو على أصحابه فيظهر ما لا يرجع بفساد في أمر عظيم ديني اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها والمصنف اقتصر في باب الامامة على ايراد أقوال بعض الشيعة ولم يورد أقوال الغلاة والباطنية ولم يورد أقوال المعتزلة ولا أقوال أهل السنة والجماعة ولما التزمنا التحيص كلامه في هذا الكتاب فلتقطع الكلام حامدين لله تعالى ومصليين على نبيه وآله عليهم السلام ومستغفرين عما جرى على قلوبنا مما لا يرضى الله سبحانه به

وجوب تعظيم الصحابة  
رضي الله عنهم والاعخبار  
الخاصة واردة في تعظيم  
طلحة والزبير وعائشة  
رضي الله عنهم والواقعة  
التي وقعت محتملة لوجوه  
كثيرة والمحتمل لا يعارض  
الظاهر ونقل عن عمر بن  
عبد العزيز رضي الله عنه  
أنه قال تلك دماء طهر الله  
منها أيدينا فلا نلوث بها  
ألسنتنا ويمكن ههنا آخر  
علم الكلام وبالله التوفيق









